# Fundamentación de la Religión Cristiana

# Índice general

Introducción general de la obra ................................................ 7

Introducción al primer libro de la obra (Creo) ......................... 19

Capítulo I
Credo como sujeto y objeto de la fe ........................................ 24

Capítulo II
Fides et Ratio
(Revelación General y Revelación Especial) ........................... 33

Capítulo III
La fe es por el oír (Shmá Israel) ............................................. 56

Capítulo IV
Y el oír por la Palabra de Dios
(Inspiración mediata o inmediata de la Biblia) ........................ 66

Capítulo V
Hermenéutica
(Intentio Auctoris, Intentio Lectoris,
Hermenéutica del texto) .......................................................... 80

Capítulo VI
Intentio auctoris et sensus literalis ........................................... 97

Capítulo VII
Sola Scriptura ........................................................................ 114

Capítulo VIII
Buscadme y me hallaréis ...................................................... 126

Capítulo IX
No es capaz de Dios (Impotentia obedientialis) .................... 133

Capítulo X
Incapax Dei ........................................................................... 149

Capítulo XI
El libre albedrio en Tomás de Aquino y Lutero .................... 171

Capítulo XII
Servo Arbitrio sive Libero Arbitrio
(El Testimonio de las Escrituras) .......................................... 191

Capítulo XIII
Pelagianismo – Semipelagianismo – Gustinianismo
Una exposición del tema ...................................................... 204

Capítulo XIV
De Agustín a Lutero ............................................................. 229

Capítulo XV
Debate entre Lutero y Erasmo de Rotterdam
sobre la condición humana ................................................... 236

Capítulo XVI
Debate sobre el libre albedrío ............................................... 243

Capítulo XVII
Calvino y Arminio ................................................................ 248

Capítulo XVIII
John Wesley y George Whitefield ......................................... 257

Calvino XIX
El Capax Dei en el protestantismo arminiano
del Siglo XX ......................................................................... 269

Bibliografía .......................................................................... 273

# Introducción general de la obra

*"Fui a América para convertir a los Indios,*
*pero, oh, ¿quién me convertirá a mí?"*
Wesley, Diario, Martes 24 de junio de 1738.

"El principio es la mitad del todo" decía Aristóteles, y ese inicio que fue la reforma protestante, "es aún". La institución de la teología reformada, puso bases sólidas en las Sagradas Escrituras, pero no pudo fundamentarlas en la metafísica, intentaremos hacerlo, no porque Dios las necesite, más sí nosotros. A quinientos años de la Reforma Luterana que se hizo "desde la fe" es necesaria entonces una segunda reforma protestante, "desde la filosofía" y completar ese inicio.

La articulación de la fe en una teología es un ejercicio filosófico y espiritual, realizado por los Apóstoles y por los Padres de la Iglesia. Decir: *yo no necesito una filosofía* es la peor filosofía que se puede adoptar, decir, *yo no tengo tradiciones*, nos inserta en la peor de las tradiciones. *La sola scriptura* (solo la Biblia es norma), entendida como a–histórica nos inserta de canto en la *sola traditio* (nos quedaremos solo con nuestras tradiciones).

Vamos a fundamentar la fe reformada con la Escritura y la filosofía. Haremos teología fundamental protestante, y la justificación del proyecto es la Palabra misma de Dios "...estad siempre preparados para presentar defensa con mansedumbre y reverencia ante todo el que os demande razón de la esperanza que hay en vosotros;" (1 Ped. 3:15). Las razones de la fe, se pueden dar con la Escritura y con la razón filosófica que interprete la realidad del universo creado por Dios y encuentre allí un orden establecido, muchos no cristianos han utilizado bien la razón en cuanto a sus posibilidades y límites, como dice Erasmo "Me decís que no debemos leer Virgilio porque está en el infierno, ¿Creéis que no están en el infierno muchos cristianos cuyas obras leemos? No nos incumbe discutir si los paganos que vivieron antes de Cristo fueron condenados... o se han salvado, o no se ha salvado nadie. Si queréis renunciar a todo lo pagano, tendréis que prescindir del alfabeto y del latín, y de todas las artes y oficios" (*Antibarbi*, I.I). La teología es el mejor intento de amar a Dios con toda la mente (Mc. 12:30). El desafío de nuestro tiempo es superar una confianza ciega en la "diosa razón",

confianza propia del racionalismo iluminista y la modernidad capitalista, y también superar la total resignación al intento de pensar sistemática y universalmente, la posmodernidad se caracteriza por un *pensiero debole* (pensamiento débil), que tiene pavor a la profundización y a las abstracciones metafísicas, cuando hablamos de “razón” no nos referimos ni a la diosa, ni a la débil, sino a la que fue creada por Dios para comprenderlo, autónoma con respecto a la Revelación pero no con respecto a la gracia, que no se contradice con la Biblia, y tampoco le dicta los caminos a seguir.

En Latinoamérica el crecimiento cultural y profesional de un evangélico casi nunca va de la mano de una racionalización y estructuración sistemática de la fe. El fenómeno cultural de los evangélicos es que los que llegan a ser profesionales o científicos, dislocan su rigor racional recluyéndolo en su ámbito profesional, y no tienen un “locus” en el cual relacionar su profesión y su fe, en un marco común, esta posibilidad es abierta por la filosofía que asume el cristianismo.

“Lo semejante siempre es conocido por lo semejante”, este vetusto principio nos plantea los límites de la teología natural, Dios es sobrenatural y trascendente, el hombre es natural y limitado, la teología natural puede abordar a Dios en los límites de la mera razón natural, pero el Espíritu de Dios puede interpretar los pensamientos de Dios (1 Cor. 2:11).

“Pensabas que yo sería como tú, pero te reprenderé” (Salmo 50:21), no puede la teología fundamental tratar de invitar a la fe (kerigma), su objetivo es la comprensión no la predicación, si la teología muestra que la fe puede adquirirse desde el ámbito de la no fe, entonces reducirá el contenido de la Revelación a un proyecto meramente filosófico, es decir, la filosofía *ancilla teologiae* (que se dedica a servir a la teología) es útil solo para el creyente. Solo cuando la fe se ponga imposible, vendrá el desprecio por la vida que da a luz la invitación al salto para una nueva vida. Si colocamos la fe a la mano de la razón del incrédulo, y el incrédulo acepta que la fe no es locura, entonces la pretensión cristiana se disuelve, por eso san Anselmo por ejemplo, no cae en la insensatez de fundamentar la fe a los gentiles, sino que lo hace al creyente, para mostrarle que aquello que ha adquirido solo por fe puede adquirirlo también por la filosofía. Como Anselmo no haremos una summa contra gentiles, sino una summa para creyentes.

La fundamentación de la religión cristiana tiene entonces dos objetivos, acercar las razones de la fe para el que tiene fe, y develar la locura que implica desde afuera que el incrédulo acepte nuestras razones para creer. Mientras más conoce a Dios el pecador más le odia, "Porque todo el que hace lo malo odia la luz, y no viene a la luz para que sus acciones no sean expuestas." (Juan 3:20), si no entendemos esto, no podremos fundamentar bien la fe para el de la fe, esto fue magistralmente advertido en las *Migajas,* por Sóren Kierkegaard.

La teología natural solo puede filosofar sobre *Dios en sí mismo*, nunca sobre el *Verbo Encarnado,* que es patrimonio de la teología sobrenatural, a pesar de los intentos de desmitologización modernos, que reducen el Jesucristo de la fe a un Jesús puramente histórico, el error de la teología protestante desde sus orígenes, fue reducir la teología a cristología, negando la teología natural y el conocimiento racional de *Dios.*

El salto desde la locura a la fe, es tan grande, como grande es el pecado que nos enloquece, aún cuando aceptemos de primera la filosofía que converge con la fe, el salto es enorme, pues en tierras donde ya se aceptaba un solo Dios como en Atenas, gracias a Sócrates, Platón y Aristóteles, cuando se habla de Jesucristo y la resurrección de los muertos "unos se burlaban y otros decían: Ya te escucharemos en otra oportunidad" (Hch. 17:32). La razón de la fe no es razonable para aquel que no ha recibido de Dios el amor por la verdad, el centro de la *Filo–Sofía*, es el *logos*, pero el centro de teología es la *filiación,* no podemos despertar con pura filosofía amor por las Escrituras, solo podemos invitar al banquete del maná a aquellos que ya están hambrientos.

Hacemos teología dogmática, sistemática, dialéctica y fundamental. La dogmática se caracteriza por ser confesional, está inserta en una "tradición doctrinal" y se desarrolla en el seno de una iglesia como sujeto que la desarrolla, pero aunque el marco sea confesional, será libre. La teología sistemática analiza la Biblia como un todo estructural, y no textos concretos analizados exhaustivamente, aunque si toma como punto de partida el trabajo exegético. El sujeto de la *sistemática* es el teólogo, y si lo hace en el seno de una denominación además es dogmática.

La teología sistemática, se distingue de la lectura puramente religiosa de la Biblia (lectio divina) por su complejidad y su abstracción, "el

pensamiento simplificante es incapaz de concebir la conjunción de lo uno y lo múltiple (unitas multiplex). O unifica abstractamente anulando la diversidad o, por el contrario, yuxtapone la diversidad sin concebir la unidad. Así es que llegamos a la inteligencia ciega. La inteligencia ciega destruye los conjuntos y las totalidades, aísla todos sus objetos de sus ambientes. No puede concebir el lazo inseparable entre el observador y la cosa observada." (Edgar Morín, Introducción al pensamiento complejo).

Esta teología además es dialéctica porque acepta y no rechaza la inclusión de la filosofía como herramienta de inteligibilización y/o profundización de la fe, y fundamental porque analiza las bases de la fe protestante, en defensa a las herejías y expone sus dogmas de manera sistemática y acabada. La dogmática plantea el encuadre en una denominación cristiana, la iglesia es el *depositum fidei,* (1 Tim. 3:15), el sujeto del dogma y ella desarrolla una teología dogmática para dar razones de su fe (1 Ped. 3:15).

Las razones nunca son suficientes para creer. Las razones son universales, los motivos son personales, las razones para creer se enseñan y predican, los motivos se viven y se sienten, las razones son extrínsecas, los motivos internos, el paso hacía la fe no es un paso meramente de la razón, sino de la voluntad que decide creer lo creíble. El *motus* (motor) de la fe es la voluntad que acepta para entender, entonces la razón entiende para aceptar (Agustín).

La teología fundamental sistemática, en cierta manera propone razones que son necesarias para creer aunque no suficientes, se vale Dios de ella para convencer a los que buscan en ella la verdad, pero solo es creída la razón de la fe desde la fe, por eso la invitación a la fe desde la filosofía, es dificultante, es decir, el Dios que invita a la fe, no es atractivo para la razón del incrédulo.

Compartimos con Pannemberg la preocupación por algunos problemas de la teología actual, el autoritarismo positivista, que acude al argumento de autoridad sin criterios y excesivamente, "esto es así porque lo digo yo o lo dijo tal". El subjetivismo irracional y entusiasta, la reducción de la teología a mero hecho emocional interior, propuesto ya por Schleiermacher, así como la reducción de la especulación teológica a mera "razón práctica", o a una ética que funda una cosmovisión que solo abre al ser humano a la vida social y simbólica, no son *viables*.

Muchos teólogos como Bultmann tratan a su vez de fundamentar la fe con un fuerte diálogo con la modernidad, pero borran de un plumazo la historia de los dogmas y lo sobrenatural, colocando a la ciencia y a la filosofía moderna como reglas positivas para las Escrituras Santas.

El historicismo tampoco convence, porque está basado en el tiempo como *cronos*, que es un tiempo lineal, medible, humano y progresivo, y no como *kairos*, que es el concepto de tiempo como misterioso, paradójico, no lineal, y por tanto divino. Si nos quedamos con un concepto de tiempo cronológico, aceptaríamos que hoy la humanidad conoce mejor a Dios que Moisés y Abraham, además, fundaríamos un liberalismo donde la Biblia es un testimonio caduco del misterio divino. Dios habla hoy por medio de Jesucristo (Heb. 1:1), que no es un Dios *bajo la historia* sino un Dios *en la historia, cronológico y kairológico,* trascendente e inmanente, divino y humano, metafísico en lo divino, humano en lo histórico. El Jesús histórico relatado en los evangelios no es una etapa del desarrollo de la religión de la razón.

El liberalismo cree que “hay más Palabra de Dios en los periódicos que en la Biblia”, que el Espíritu de Dios se mueve y desarrolla en la historia secular, de tal manera que Dios se disuelve y nos habla desde ella, como un *Cristo en la cultura* que pierde su trascendencia. Schleiermacher expuso su visión progresista liberal diciendo que “Toda escritura sagrada no es más que un mausoleo, un monumento de la religión que atestigua que estuvo presente allí un gran espíritu, que ya no lo está más.” (Schleiermacher, F. Sobre la Religión, Madrid, 1990 p. 79.) Esta visión hegeliana no puede realizar una teología fundamental basada en la Biblia “Leer el periódico es como leer la biblia para el hombre moderno.” Decía Hegel, “Lo que la razón puede aprender de sí misma es revelación” (Bonhoeffer, citado por L. Farre, op, cit., p. 312.). Conocerse es conocer la divinidad. La autoconciencia humana es también, la autoconciencia del espíritu, que al reconocerse en el hombre se realiza en la historia. “La conciencia en el hombre de esa conciencia, que la divinidad tiene, de sí y el conocimiento que el hombre tiene de Dios no son sino la conciencia de Dios en el hombre”, nos dice Paul Sandor al comentar este sesgo del pensamiento hegeliano. Pensar con el Espíritu de la Palabra de Dios, pero sin la Biblia es el gran error del ultraprogresismo, pero estudiar la Biblia sin entender el espíritu de la época en que nació y el de la época en que la leemos también es el error del teólogo fundamentalista.

Si colocamos nuestra fe, como regla positiva[1] para el análisis filosófico, caeremos en el fideísmo de Barth y si colocamos la filosofía contemporánea como norma para la estudiar la Biblia, caeremos en el existencialismo de Bultmann, en el hermeneuticismo de Ricoeur o el criptokantianismo de Rahner. Si acudimos a la historia de manera dogmática es decir, a encontrar nuestros dogmas, caeremos en el fundamentalismo historicista. Si replegamos la fe a una vivencia existencial contemporánea, a–histórica, caeremos en el liberalismo, y si la replegamos la fe al ámbito de lo puramente personal, no podremos vivir nuestra fe colectivamente.

No podemos fundamentar las Sagradas Escrituras, ya que ellas tienen un fundamento superior que es la Palabra viva de Dios, lo que necesitamos fundamentar es el *locus* (sistema) teológico que construimos en base a la Biblia. No podemos entonces, ni renunciar a una filosofía que marque y reflexione sobre la condición del mundo al que ha de dirigirse la predicación, ni a una interpretación bíblica lo más fiel posible. La fundamentación de este manifiesto, es cuádruple, bíblica, vivencial, histórica y filosófica, aplicamos pues el método conocido como el cuadrilátero wesleyano, donde cada elemento juega como regla negativa de los otros tres y la Biblia es la máxima autoridad.

A la hora de fundamentar las pretensiones de la revelación cristiana en el foro de la razón y del debate intelectual, no basta el principio de autoridad, ni la apelación a los datos positivos de una revelación presuntamente sobrenatural ni el refugio en la subjetividad religiosa o en la interpretación existencial. Roger Bacon padre de la *vía modernorum* trata de porponer a la ciencia como la que nos religue con la creación, "el hombre por la caída perdió al mismo tiempo su estado de inocencia

1 La regla positiva, se usa cuando un elemento (La historia, la ciencia, la Biblia, los prejuicios) es colocado como el superior y punto de llegada con respecto a otro elemento, por ejemplo, si tomo por verdad la teoría del evolucionismo, y leo la Biblia juzgándola y llevando todos sus textos a sostener que el evolucionismo es bíblico, el evolucionismo es la regla con la que evalúo la verdad de la Biblia, es su regla positiva, porque positivo, viene de *positum*, poner, la ciencia le deposita la verdad a la Biblia, ésta no llegaría a la verdad sino por el evolucionismo. La regla negativa, si bien no lleva al elemento regulado a la verdad como lo hace la positiva, se limita a corregirle los errores, sin marcarle el camino correcto, pero si marcándole los incorrectos, por ejemplo, si yo al leer la Escritura, interpreto que Dios es el creador del universo, pero también interpreto que el Universo es eterno, la regla lógica del "tercero excluido" despierta la alarma de la incoherencia, no nos da la solución al problema, pero nos marca el error, en este caso la lógica es regla negativa de mi interpretación.

y su dominio sobre la creación, ambas pérdidas sin embargo pueden incluso en esta vida ser separadas en alguna medida, la primera por la religión y la fe, y la última por el arte y la ciencia", la fe nos trae por la escucha aquello que hemos perdido con la vista, "la mujer vio que el árbol era bueno para comer, y que era agradable a los ojos" (Gn. 3:6).

Dios no filosofa por nosotros, pero hizo que los filósofos lo hagan, "da sabiduría a los sabios, y conocimiento a los entendidos." (Daniel 2:21), tenemos que acudir a ellos y "saquear" su sabiduría, no nos vendrá toda ella directamente de Dios en un arrebato místico, "no es seguro sino en razón a que Dios es o existe, y es un ser perfecto, del que procede cuanto tenemos, de donde se deduce que siendo nuestras ideas o nociones cosas reales y que vienen de Dios en todo lo que tienen de claras y distintas, no pueden dejar de ser verdaderas" (Discurso del Método, cuarta parte, Descartes), así como no es admisible que un genio maligno nos confunde, tampoco podemos apelar a una filosofía que coloque a Dios como genio benigno que nos inspire sin diligencias ni estudios toda la verdad.

Denunciamos sin reparos la crisis de la razón moderna, ya que dislocó "fe y filosofía" en dos proyectos autónomos pero separados, por un lado la fe protestante, que no hizo filosofía primera, y por otro lado, la razón moderna que encerró al hombre en un solipsismo idealista (ensimismamiento cognitivo donde la conciencia queda encerrada en sí sin salir a la realidad tal y como es), y cuando se abrió, se encerró en los hechos empíricos. Rechazó el saber inteligible y metafísico en pos de un conocimiento puramente sensible y empirista, o rechazo el conocimiento sensible en pos de un idealismo inmanentista.

Muy menor de edad sería una persona que desconfíe de las leyes porque los magistrados no las cumplen (Mat. 23:3), o que confiara en los pecadores porque aparentan ser buenas personas, el enemigo bien se viste de ángel de luz (2 Cor. 11:14). El poder de la salvación no está en la fe del que predica sino en el Evangelio predicado, así, el que se maldijo por sus pecados (Rm 7:24), dijo también "Porque no me avergüenzo del evangelio, pues es el poder de Dios para la salvación" (Rm. 1:16), porque la fe no depende ni del que predica, ni del que escucha la predicación, sino de Dios que tiene misericordia (Rm. 9:16).

Tampoco los milagros y señales prodigiosas son certificado de credibilidad teológica, (Mat. 24:24, Juan 10:41), el que cree porque confía en la moral y en los milagros del predicador, se engaña a sí mismo (2

Cor. 2:7), poniendo como autoridad de fe la vida de la persona y no la Palabra de Dios (Jer. 17:5), ser noble es escuchar y escudriñar las Escrituras, "Y éstos eran más nobles que los que estaban en Tesalónica, pues recibieron la palabra con toda solicitud, escudriñando cada día las Escrituras para ver si estas cosas eran así." (Hch. 17:11).

La fundamentación de la religión cristiana no puede reposar en la moral de los teólogos, ni en sus milagros, si los hay, sino que debe sustentarse en el fundamento firme, la Biblia (1 Ped. 1:19–21), "Aunque todos los hombres sean mentirosos, Dios quedará siempre por veraz" (Rom. 3:4), el hombre que confía en el hombre, por el hombre morirá, el espíritu de la profecía es el testimonio de Jesucristo (Apoc. 19:10)."Antes bien, examinadlo todo, retened lo bueno y desechad lo malo" (1 Tes. 5:21–22) (*et bona docere, et mala dedocere*).

A menudo escucharemos también, sobre todo en esta época post–denominancional, decir: "–yo no soy ni calvinista ni arminiano, soy cristiano, mi doctrina es puramente bíblica, solo les digo la verdad, solo les digo lo que la Biblia dice". Lo cierto es que vamos a la Biblia con una agenda propia, cargada de intereses y perspectivas, por eso, es mejor ser francos, *transparentar nuestra subjetividad, es el primer paso hacia la objetividad,* de tal manera, la teología fundamental, es objetivante en cuanto que transparenta la perspectiva de la dogmática, de tal manera que comparando, analizando, desintegrando las partes, podemos entablar el dialogo teológico con los "ojos abiertos", con honestidad y la franqueza, y no desde la arrogancia y la liviandad.

No podemos despegar hacia una teología sin un método que sea preciso, complejo, abarcativo, que nos de bases para pensar la relación entre lo singular y lo universal, entre la parte y el todo, lo necesario y lo azaroso, lo regular y lo aleatorio, el orden y el desorden, entre lo simple y lo complejo, "habría que sustituir al paradigma de disyunción/ /reducción/unidimensionalización/ por un paradigma de distinción/conjunción que permita distinguir sin desarticular, asociar sin identificar o reducir." (Edgar Morín, ibid). Unidimensionalizar es reducir los múltiples aspectos de la realidad, a los aspectos que uno conoce, como los únicos reales, así surgen el psicologismo, el historicismo y el biblicismo.

Hemos aprendido que uno de nuestros más grandes pecados, es la soberbia y la petulancia de creernos especiales, imprescindibles e inigualables en la cristiandad, así justificamos con versículos bíblicos la

pedantería de creer que la historia del pensamiento cristiano no tiene nada que aportar. Lous Berkhof hablando de éste problema escribió "El teólogo sistemático, no puede proceder sobre la hipótesis de que el desarrollo doctrinal del pasado fue un gigantesco error y que por lo mismo tiene que comenzar su trabajo *de novo* (o desde cero)". (Teología Sistemática, cap. 4), sin embargo tampoco puede creer que ese desarrollo sea infalible como creen los tradicionalistas.

El teólogo reformado, no es no tradicionalista ni biblicista, sostiene el *semper reformanda*, la iglesia reformada siempre se está reformando, no es ni luterana ni calvinista ni wesleyana, es reformada, acepta la influencia de todos los teólogos, y se reconoce dentro de alguna identidad teológica que concuerda con algunos de ellos, pero no los toma como verdades absolutas, y no tiene problemas en oponerse a ellos cuando entiende que sus especulaciones no son bíblicas.

Las conclusiones que podamos sacar observando lo que Dios ha creado, pueden ser una *koiné*, un lenguaje en común que unifique los diferentes sistemas de teología protestante, ya que "Con solo dar una mirada al Protestantismo, ora se le considere en su estado actual, ora en las varias fases de su historia, siéntese desde luego la suma dificultad de encontrar en él nada de constante, nada que pueda señalarse como su principio constitutivo: porque incierto en sus creencias las modifica de continuo, y las varía de mil maneras; vago en sus miras, y fluctuante en sus deseos, ensaya todas las formas, tantea todos los caminos, y sin que alcance jamás una existencia bien determinada, sigue siempre con paso mal seguro nuevos rumbos, no logrando otro resultado que enredarse en más intrincados laberintos." (El Protestantismo comparado con el Catolicismo, en relación con la civilización europea") Así concibe al protestantismo el filósofo español Jaime Balmes, sin percibir que la doctrina reformada, y las iglesias reformadas son las que mayor unidad de fe han ostentado en toda la historia, *dos reformados siempre están de acuerdo*.

La teología protestante no podrá unificarse en sede teológica, porque son "locus" paralelos, solo lo que subyace a todos ellos, que es la ontología y la historia, podrá brindarnos un terreno en común, Lutero advertía "Ellos creen que le han aprehendido en fuerza de sus especulaciones, cuando con ellas lo que aprehenden es al diablo que se hace pasar por Dios. Quiero advertir a todos que no es conveniente lanzarse a los altos vuelos de la especulación, y que en este mundo es mucho

mejor arrimarse al pesebre y a los pañales, donde yace la plenitud de la divinidad en persona” (Charlas de sobremesa, 40. Cristo el reconciliador). Paradójicamente esta fe fideísta ha sido la madre de toda la filosofía moderna y posmoderna casi en su totalidad. Proponemos una fe razonada, para que la filosofía protestante comience a ser institucionalizada y consciente, integrada con su teología, fundamentada en su filosofía.

La teología reformada no es ni fideísta ni racionalista, no lleva sus dogmas al texto bíblico ni tampoco renuncia a buscarlos. Un filósofo importante (resguardando su identidad por solicitud) escribió a John Piper, “Esta semana pase un tiempo con Blake (filósofo), a él no le gusta mucho el calvinismo, comenzó a hablar sobre cómo la mayoría de los exégetas adopta la interpretación calvinista, mientras que la mayoría de los filósofos y apologetas, optan por el arminianismo. Sacamos conclusiones fascinantes, no las compartiré todas, pero él dijo. Es verdad que los calvinistas tienen la exégesis que los respalda. Pero nosotros tenemos la filosofía y el libertarismo (libre albedrío), y yo creo que el libertarismo hace una exégesis metafórica, y así debe ser determinada. Y yo le dije,:– ¿Entonces debemos llevar nuestra teología al texto?. Sí, respondió. Las implicancias éticas del calvinismo son severas”. “Si esto fuera verdad, entonces no hay libre albedrío”, así es como se enfrentan miles de textos bíblicos, y la pregunta que hacemos es ¿dónde están las cajas encorsetantes?

No es que no exista una filosofía protestante, hay miles, mejor dicho, si no hay filosofías protestantes sobran filósofos protestantes. No es menos sabido, que filósofos como Leibniz, Kant, Fichte, Kierkegaard, Adam Smith, David Ricardo, Malthus (pastor presbiteriano), Berkeley, Reimarus, Goethe, Shakespeare, Locke, Hobbes, Bertrand Russel, Heidegger, Lessing, Schleiermacher, Holdering, Hegel, Dilthey, Shelling, Rousseau, Schopenhauer, Nietzsche, J. P. Sartre, nieto de Schweitzer el gran médico, teólogo y filósofo protestante, entre otros, provienen o mantuvieron esta filiación protestante. Por estas razones Nietzsche no vaciló en afirmar que el párroco protestante venía a ser el “abuelo” de la filosofía alemana y Habermas no dudó tampoco en señalar que la filosofía alemana está condicionada hasta tal punto por el espíritu protestante, que los católicos para filosofar “casi deben hacerse protestantes.” (En Arsenio Ginzo Fernandez, Protestantismo y Filosofía: La recepción de la Reforma en la filosofía alemana, Ed. Universi-

dad de Alcalá, 2000, p.11). No obstante lo trágico es cómo L. Kolakowski insiste “la falta de contenido filosófico de la Reforma organizada y catequizada es crasa e indiscutible [...]. No existieron un Suárez, un Pascal, un Malebranche protestantes” institucionalizando una plataforma filosófica para los dogmas y la teología de las iglesias. (L. Kolakowski Vigencia y caducidad de las tradiciones cristianas, Buenos Aires, 1973. pp. 120–121).

Dilthey hablando de la teología natural de Melanchton propone que “si echamos una mirada de conjunto a los escritos filosóficos de Melanchthon veremos que ofrecen no más que una independencia relativa frente a Ia teología. Pero su espíritu progresivo se orienta hacia una delimitación neta de los campos (...) el principio en el que descansa esa autonomía es el de Ia luz natural y el de Ia razón natural” (W. Dilthey, Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII –México 1978– 212) No obstante los filipistas (discípulos de Melanchton) no heredaron esa beta filosófica, tanto que en los siglos XIX y XX se negó la posibilidad de un conocimiento de Dios por Ia razón como algo propio de Ia teología reformadora (J. Müller, “Die Gottesgrage in der europäischen Geistesgeschichte”,en Id., Handbuch derFundamentaltheologie, I –1985–82). La paradoja con la que bien se entiende la filosofía moderna es la influencia del protestantismo. Melanchton propuso que “Dios ha dado al hombre en Ia creación *notitiae naturales* como condición para un conocimiento y, por tanto, también para el conocimiento de Dios.”, ideas innatas. La idea de Dios como a priori gnoseológico fue un gran semillero para muchos filósofos modernos.

Pocos intentaron fundamentar la teología calvinista en una metafísica realista o corte tomista, quizas Emil Brunner, aunque no llegó a la dogmática, y en menor grado Francois Schoeffer, que no llegó a la metafísica, Kuyper, Bavinck, Woltjer y Geesink tomaron prestadas ideas de Platón y Aristóteles y las unieron a la información bíblica para formar una concepción cristiana del logos. Panennberg hizo una síntesis desde la escolástica y Dun Scoto. Pedro Ramus modeló su lógica sobre Platón y Cicerón en un intento por evitar un énfasis demasiado grande sobre la metafísica. Aunque su obra fue prohibida en varios centros protestantes continentales (Wittenberg, Leiden, Helmstedt, Ginebra), Ramus tuvo una gran influencia sobre el pensamiento puritano en Inglaterra y América.

Los escolásticos reformados principales fueron Beza, Vermigli, Adrianus Heerebout y sobre todo, Francisco Turretino (1623–87), Johann Gerhard (1582–1637). Gerhard utilizó demostración aristotélica y escritural en sus *Loci Theologiæ* (en nuevevolúmenes). Mientras que esta obra fue importante para dar forma a la ortodoxia luterana, en el siglo XVII los alemanes pietistas reemplazaron la escolástica por un mayor énfasis en la experiencia cristiana, la mayoría de ellos se preocupó de la lógica aristotélica como modelo formal, no de su metafísica y su contenido. Casi todos los profesores luteranos y calvinistas de filosofía o de teología enseñaron a Suárez, destacando entre los primeros Christoph Scheibler con su *Opus metaphysicum* (1617), quien incluso es conocido como el "Suárez protestante", solo él tomo algún contenido material de la metafísica, pero no de la tomista. Queda pues con esto, justificada la novedad.

La Reforma Protestante del siglo dieciséis no fue capaz de producir su propia filosofía concorde al cristianismo. Aunque esto es lamentable, es muy entendible, el conflicto no surgió en las universidades, aunque si por universitarios, y los reformadores no encontraron el tiempo para construir sus propias ideas Escriturales en una filosofía cristiana. Sin embargo, ellos sí pusieron el fundamento de una teología reformada, llamamos a esto, *primera reforma, reforma desde la fe, o reforma teológica*.

Pero la teología, una ciencia particular, nunca puede tomar el lugar de una metafísica, la cual es la ciencia fundamental. Esta deficiencia tuvo una mala influencia sobre la herencia cristiana en los siglos que siguieron a la Reforma porque varios motivos de la prevaleciente filosofía no–cristiana (la Ilustración) se infiltraron en los círculos cristianos, y no se ofreció una resistencia adecuada. Hace falta pues, por fin, una s*egunda reforma, reforma desde la razón, o reforma filosófica,* que coloque de una vez por todas y a 500 años de la primera, el fundamento metafísico que falta al protestantismo.

Pretendemos sumar en esta segunda reforma, a la pregunta ¿Qué dice la Biblia? La pregunta no menos importante ¿Encontramos en la realidad observable las verdades que afirma de la Biblia?

Bien se puede llamar esta obra "Diálogos entre la filosofía realista y la teología calvinista", pero es reductiva la pretensión ya que nos ocuparemos de muchos más.

Lo que aceptamos aquí de Tomás de Aquino es su filosofía, no su teología, y aunque él las haya unificado, lo hizo desde el paradigma de la analogía entre Dios y creatura. Nosotros integraremos mucho de su filosofía desde el paradigma de la "alteridad radical" o el "totalmente otro".

Si nuestras ideas son firmes y verdaderas ¿Por qué tenemos miedo? Si no son firmes ¿por qué tenemos apatía para investigar? Nunca hay excusa para no profundizar en la fe.

Un buen método para descubrir la sistematicidad de una teología es introducir alguna creencia que normalmente no acepta, y ver cuantas otras creencias suyas afecta haberla introducido.

Si los protestantes, tenemos fama de ser vacilantes y polarizados, he aquí una línea recta, que piensa desde la filosofía a la teología reformada, y desde la reforma a los filósofos, y que ha encontrado allí, aportes curiosos que unificaron, ciencia, teología y filosofía, en un bosquejo de historia del pensamiento encarnado en una historia de la iglesia de Cristo, visible para él, invisible para nosotros.

## Introducción al primer libro de la obra (Creo)

En la mayoría de las falsas religiones, se intenta llegar a Dios a través de obras humanas, pero no tienen el poder de reconciliarnos con Dios, porque nuestras obras al ser pecaminosas, nos alejan de Él. Kant propuso llegar a Dios a través de la voluntad, "razón práctica" o moral, Schleiermacher, proponía hacerlo por el sentimiento, y Hegel por la razón. Sin embargo, todo esto es don gratuito de Dios. Por eso, ortopraxis, la práctica correcta del bien, ortopatía, los sentimientos adecuados que debemos tener, y ortodoxia, la recta fe de acuerdo a la Biblia, las tres son necesarias para la vida cristiana, no podemos presentar al Dios majestuoso y solemne con actitudes irreverentes o livianas, ni predicar paz con odio, ni perdón con resentimientos, es importante revisar con que actitudes y sentimientos estamos predicando la verdad.

Hoy, tras haber dejado atrás una sociedad basada en el deber y la responsabilidad de los imperativos categóricos, estamos ante una era del vacío, del imperio de lo efímero, de lo líquido de la casualidad, en tal "oleada" cedemos si predicamos a un Dios liviano, misericordioso pero no justo, amoroso pero sin ira, cercano pero no trascendente, res-

petuoso pero no soberano. Todos sentimos como si nuestra era precedente hubiese predicado un Dios demasiado airado contra el pecado, demasiado soberano en detrimento de nuestra preciada libertad, como si el orden que trata de establecer Dios, atentara en contra de la obra del mismo Espíritu Santo, y cuando el hombre cede ante su libertad, afloja ante la ley de Dios, porque lo que sale de adentro del corazón humano, contamina, más lo que sale de la Palabra de Dios, es santo, justo y bueno.

"Los insensatos no estarán delante de tus ojos; aborreces a todos los que hacen iniquidad" (Salmo 5:5), hoy éstas parecen verdades vetustas, que presentan a Dios de una manera muy exigente, que no consideraba el derecho que tenemos a auto–determinarnos, en definitiva, a equivocarnos porque "errar es humano", y si Dios nos hizo humanos, él va a ser comprensivo, pues el deber del cristianismo –dicen– es anunciarle al mundo, el amor incondicional de Dios. Un Dios además que lejos de ser el Yahve bíblico, es una mezcla de genio de lámpara de Aladino, con psiquiatría parapsicólogo que puede ser manipulado con ofrendas y decretos humanos.

La religión cristiana siempre ha presentado a Dios en su sublime majestad y soberanía, un cristiano maduro nunca va a ceder ante el mundo y sus exigencias. Nuestra preciada autonomía con respecto a la ley de Dios y su justicia, solo puede crecer en detrimento de la verdadera paz y misericordia de Dios, relajar las exigencias y responsabilidades que tenemos ante Dios, en definitiva, relajar el culto a Dios en pos de una "libertad en el Espíritu", relaja el poder del Evangelio.

Alguien nos dirá: yo no necesito una religión, yo predico una relación con Dios (frase demasiado común) pero detrás de esta frase aparentemente ingenua, se disfraza un rechazo a la teología fundamental y a la vivencia histórica y colectiva del cristianismo. "Escondes tu rostro y se espantan, les retiras el aliento, y expiran y vuelven a ser polvo; envías tu aliento y los creas, y repueblas la faz de la tierra"(Sal 104: 29) Tal Dios no funda una religión sino "la religión" (Tito 1:1).

La Escritura interpretada sistemáticamente es el criterio con el que vamos a discernir nuestras canciones, nuestras liturgias, nuestros métodos evangelisticos, nuestra moral, nuestras relaciones, nuestros trabajos, nuestras emociones y estimas propias. Cuando se olvida quién es Dios, y cómo hemos de profundizar más en Él, entonces le idolatramos, hemos olvidado el valor magisterial que tiene la iglesia como cuerpo

místico de Cristo, las instrucciones están escritas "para que si tardo, sepas cómo debes conducirte en la casa de Dios, que es la iglesia del Dios viviente, columna y baluarte de la verdad." (1 Tim. 3:15). Es probable que en una iglesias se lean Biblias, se canten canciones, se prediquen sermones y se hable en lenguas, y allí no esté Dios, "Y escribe al ángel de la iglesia en Sardis: ``El que tiene los siete Espíritus de Dios y las siete estrellas, dice esto: `Yo conozco tus obras, que tienes nombre de que vives, pero estás muerto" (Apoc. 3:5).

Estar reunidos en el nombre del Señor, es honrar su nombre y no tomarlo en vano, solo cuando nos reunimos en consonancia con el mandamiento, Cristo está con nosotros. "`He aquí, yo estoy a la puerta y llamo; si alguno oye mi voz y abre la puerta, entraré a él, y cenaré con él y él conmigo." (Apoc. 3:20), no es un texto que escribió el Apóstol para que creamos que Jesús se pasea por el mundo esperando que alguien le ame y abra la puerta, sino para mostrar que hay iglesias que se están "edificando" sin Jesucristo.

Los atributos de Dios que parecen estar a nuestro favor como lo son su misericordia, amor, santidad, ternura y paciencia, nos son contrarios si no los balanceamos con aquellos atributos que nos completan el panorama, Dios es omnipresente, iracundo, justo, trascendente, soberano, solemne, todopoderoso, omnisciente, ordenado y no ha cambiado, no merecemos ni la más mínima de sus misericordias, y si derrama su amor, eso es gracia sobre gracia, Él lo es todo, sin Él no somos nada, Wesley, Lutero, Calvino y Martin Lloyd Jones entre otros, asistieron por años a una iglesia y aún no habían nacido de nuevo, hoy poner en paréntesis que todos (incluso nosotros mismos) los que aseguran haber nacido de nuevo porque hicieron una oración –Dios sabe con qué corazón y de qué forma– nos inserta dentro de los "cristianos difíciles", todos parecen anhelar la presencia de Dios, como si en ella solo hubiera paz , felicidad y bendiciones, pero, como cuenta Calvino, todos los santos que se acercaron a Dios, se sintieron abatidos, afligidos y consumidos, más cuando se alejaban se sentían fuertes y valientes "moriremos porque vimos al Señor" (Jue. 13:22; Is. 6:5: Ez, 1:28, y 3:14). Abraham, cuanto más vio la gloria de Dios, más se consideró tierra y polvo (Gn. 18:27) Elías escondió su rostro al ver al Señor (1 Re. 19:13). Pedro vio la gloria de Dios en Cristo "Al ver esto, Simón Pedro cayó a los pies de Jesús, diciendo: ¡Apártate de mí, Señor, pues soy hombre pecador!" (Lc. 5:8), el sol se avergüenza y la luna se confunde ante el

Rey del universo (Is. 24:23) "¿Y qué hará el hombre, que no es más que podredumbre y hediondez, cuando los mismos querubines se ven obligados a cubrir su cara por el espanto? (Is. 6:2)" (Calvino, Instituciones, Libro I, Cap. I, II). Y nosotros queremos llevar la presencia de Dios a todos lados sin condiciones, sin criterios ni exigencias, como si Dios hubiese cambiado, debemos llevar la presencia de Dios, pero según las exigencias de Dios, queremos que la gente reciba a Cristo ahora, pero ¿qué Cristo?

Decía M. Lloyd–Jones "Presionar a la gente en un llamado (para que repita una oración), demuestra falta de fe en la obra y participación del Espíritu Santo." , nuestro deber no es dar crecimiento, sino arrojar la semilla, la Palabra de Dios bien predicada, solo Dios sabe qué semilla brotará, cuándo y cómo, no estamos llamados a salvar a la gente, sino a predicar al Salvador.

En este primer libro se encontrarán con "teología de la fe", el desarrollo de dos tipos de teología:

– **la teología de la creación**, **o de la gloria**: que no distingue alma y espíritu, y sostiene que nuestra alma no es transmitida por generación sino que es creada directamente por Dios, por tanto el hombre no puede estar globalmente corrompido por el pecado. A su vez exalta la gracia de Dios pero no tanto en la redención sino en la naturaleza humana, por tanto considera que las facultades recibidas gratuitamente por don divino, están en parte, habilitadas para ejercer los roles y mandatos de Dios, tales como creer y cumplir la ley de Dios. Esta teología parte de la premisa "Somos creados por Dios directamente, Dios no crea nada malo, luego, no somos malos", valoran la gracia de Dios en la naturaleza, es decir, se basan en la gracia común, la natural, la universal y la inmanente, por tanto valoran más a Dios como creador, es teología naturalista e inmanentista. Este tipo de teología lo ve todo desde la creación, por tanto es lógica, plantea una continuidad entre Dios y creaturas y hace una lectura de la bíblia con trasfondo ético y nunca paradójico, más bien exalta el sentido común. Y
– **la teología de "la caída" o teología de la cruz:** este tipo de teología, entiende la diferencia entre alma y espíritu, y concibe que solo este último es otorgado por Dios directamente, siendo el alma, transmitida (traducianismo) por los padres y trayendo en ella la corrupción original que nos ha destruido la semejanza con Dios,

partiendo de la premisa de que "todos han caído y están destituidos de la gloria de Dios" y coloca esta verdad como estructural de todo su sistema, no hemos perdido la imagen de Dios, por la que somos y nos movemos, pero si su semejanza, por la que somos pecado y carne, más Dios Espíritu y santidad. Siempre la teología de la cruz acota que el hombre ha caído, por tanto todo lo interpreta desde esta nueva situación, que no fue la original.

Sin una nueva iniciativa de Dios, además de la creación, el hombre seguiría perdido en la muerte y el pecado y su destino es la nada. Esta teología descuida más la gracia común y valora más la gracia eficaz, la sobrenatural, la especial y la trascendente, por tanto exalta a Dios más como Redentor. Este tipo de teología se llama, teología de la cruz, agustinianismo, luteranismo, post–lapsaria, calvinismo o doctrinas de la gracia. Los que intentaron conciliar estas dos verdades han caído siempre en contradicciones, ya que no se puede salvar una teología sin renunciar a la otra, a menos que se trastoque significativamente una de las dos. Nosotros intentamos aquí salvar la teología de la cruz, colocando al creacionismo como pre–lapsario dentro del sistema traducianista de la reforma que distingue espíritu creado y alma transmitida. Lutero en su distinción entre teología de la gloria y teología de la cruz, hace un distingo gnoseológico, "cómo y dónde es que se encuentra a Cristo" pero este análisis tiene como punto de partida un fundamento más radical, "desde dónde es que el hombre se acerca a Dios, en qué condición", por tanto, retrocedemos y ponemos un fundamento metafísico y antropológico, a la derivación gnoseológica de Lutero que por supuesto está presente implícitamente. La teología de la creación tiene un concepto de hombre mucho más positivo que la de la cruz, siendo ésta última más proclive a las paradojas, y al misterio.

En este primer tomo no desarrollaremos creacionismo o traducianismo, sistemas que consisten en preguntar cuál es la sustancia de nuestra naturaleza y el origen del alma ¿Es creada directamente por Dios en cada caso, o por los padres? Adoptamos el traducianismo no biológico sino de formas, en los próximos tomos hemos de encarar el problema, aquí solo vamos a examinar las teologías de *la cruz y del pecado***,** mostrando sus derivaciones teológicas pero partiendo del análisis de la Revelación como tal y de la fe como don gratuito.

# Capítulo I
## *Credo* como sujeto y objeto de la fe

"El credo resume nuestra fe porque nuestra fe tiene por objeto el credo"

"Quien en la primitiva iglesia con las palabras de la hoy llamada profesión apostólica de fe o de sus formas previas datadas desde el siglo segundo decía "yo creo", tenía ya hecha, normalmente, la instrucción preparatoria del bautismo. Cuando el bautizando del siglo segundo a las preguntas, ¿crees en Dios Padre todopoderoso? ¿Crees en Cristo Jesús, nuestro salvador? ¿Crees en el Espíritu santo, la iglesia santa y el perdón de los pecados? respondía por tres veces "yo creo", recibía, en orden a esta triple confesión, el bautismo en el nombre del Dios trinitario, al cual hacen referencia las tres partes de la profesión de fe. La forma originaria de nuestra profesión de fe fue la profesión bautismal de la comunidad romana. Al principio tuvo la forma de pregunta–respuesta. A partir del siglo tercero era pronunciado por el neófito de forma seguida." (Wolfhar Pannenberg, La fe de los Apóstoles, Ed. Sigúeme - Salamanca 1975).

*Credo* primeramente es la objetivación del acto de creer, donde plenamente el objeto de la fe se propone como creíble (*fides quae*) y el acto de creer (*fides qua*) también se convierte en objeto y sujeto de la fe, tenemos fe en la fe, este acto sin embargo no es inmediato. Como bien decía Heidegger "la fe, en tanto comportamiento creyente, es ella misma creída, [...] pertenece ella misma a lo que es creído. Esta es la creencia (*fideité*)" (Heid.Wegmarken, Fráncfort del Meno, Klostermann, 1978, p. 55, Trad. Esp. Hitos, trad. De Cortés Gabaudán, Madrid, Alianza, 200).

Pero ese acto de creer, no bien concretado y convertido en objeto de la fe, se convierte en dogma, porque la fe no reposa en sí misma, no es por creer que la fe es cristiana, sino porque lo creído es en sí creíble y porque lo creíble es el Dios trino en su testimonio real en la Iglesia.

La credibilidad se juega en un plexo existencial, porque es creíble la fe es creída, la teología fundamental debe "dar razones de la fe" (1 Pe. 3:15), removiendo los argumentos en su contra, y argumentándola

sistemáticamente, no obstante la fe es increíble para nosotros sin la gracia.

Charles Hodge en su *teología sistemática, PARTE III,* dice al respecto que sobre el lenguaje ordinario "creemos aquello que consideramos cierto. El elemento primario de la fe es confianza, la idea primaria de verdad es aquello que es digno de confianza; aquello que sustenta nuestras expectativas, que no frustra. Porque realmente es aquello que se supone o que se declara ser. Se opone a lo engañoso, lo falso, lo irreal, lo vacío y lo carente de valor. Considerar algo como verdadero es considerado como digno de confianza, como siendo lo que declara ser. Por tanto, fe, en el sentido global y legítimo de la palabra, es confianza." (Tomo II, Capitulo, soteriología).

El sujeto de la dogmática es la Iglesia, ella condensa dogmas, pero cuando esos dogmas se abordan fundamentalmente, es decir, críticamente y en sus raíces más hondas, la dogmática se hace además sistemática, allí, el sujeto de la sistemática es el teólogo propiamente dicho. Una dogmática sistemática es pues objeto de *teólogos de iglesia*.

La Dogmática es una ciencia intra–eclesial, fundamental, cuya regla es el dogma eclesiástico referido a la Sagrada Escritura. El fundamento de la fe cristiana está condensado en el *Credo Apostólico,* en este nos reconocemos como cristianos de una sola fe, histórica, universal e incuestionable.

Dice Agustín: "Conocemos lo que descansa sobre la razón; creemos lo que descansa sobre la autoridad". ... Entre los escolásticos, esta era la idea prevalente. Cuando definieron la fe como la persuasión de cosas que no se ven, se referían a aquellas cosas que recibimos como ciertas en base de la autoridad, y no porque podemos conocerlas o demostrarlas. Por ello se decía constantemente: la fe es humana cuando reposa en el testimonio de los hombres; divina cuando reposa en el testimonio de Dios. Tomás de Aquino dice:1 "La fe de que hablamos no asiente a nada excepto porque sea revelado por Dios" (Summa, II. II, quaest. I, art. 1, edición de Colonia, 1640, pág. 2,).

Creemos en base de la autoridad de Dios, y no porque veamos, conozcamos o sintamos que algo sea cierto. Éste es el sentido de la enseñanza del gran cuerpo de teólogos escolásticos. Ésta fue también la doctrina de los Reformadores y de los teólogos posteriores, tanto Luteranos como Reformados... Owen: "Toda fe es asentimiento a un tes-

timonio; y la fe divina es el asentimiento a un testimonio divino". (*Doctrine of Justification*, cap. I, edición de Philadelphia, 1841, pág. 84).

John Howe pregunta: "¿Por qué creo que Jesús es el Cristo? Porque el Dios eterno ha dado Su testimonio acerca de Él que lo es." (Works, vol. II, pág. 885, edición de Carter, New York, 1869)

"La creencia de un hombre llega a no ser nada sin esto, que hay un testimonio divino." Una vez más: "Creo aquello tal como Dios lo revela, porque me ha sido dada por autoridad de Dios." (Ibid, pág. 1170). El Obispo Pearson dice: "Cuando se nos propone algo que no es ni evidente para nuestros sentidos, ni a nuestro entendimiento, en y por sí mismo, ni que podamos conseguir de ninguna clara y necesaria conexión con la causa de la que procede, o de los efectos que naturalmente produce, ni es aceptado en base de ningunos verdaderos argumentos ni por referencia a otras verdades reconocidas, y sin embargo nos aparece como verdadero, no por una manifestación, sino por testimonio de la verdad, y así nos lleva al asentimiento no por sí mismo, sino en virtud del testimonio que se da de ello; de esto se dice propiamente que es creíble; y el asentimiento a esto, en base de tal credibilidad, es el concepto apropiado de fe o de creencia." (*An Exposition of the Creed*, 7a. edición, Londres, 1701, pág. 3.).

Julio Raúl Méndez (siguiendo a Tomás) esquematiza diciendo que "la fe es el asentimiento libre de la voluntad, que por gracia de Dios, decide creer lo creíble", el sufijo *ble* indica potencia, por tanto, la voluntad sigue a la razón, por esto, la fe es una forma de adquirir conocimiento, de hacernos de él, y a través de la voluntad, de creer aquello que se presenta como confiable, toca a la filosofía y a la teología, mostrar su credibilidad. No es que con ello, se entienda como fundante de la fe el acto subjetivo de creer, evidentemente ese acto está sujeto al dogma creído, desarrolla la fe en cuanto principio de conocimiento, pero de un conocimiento objetivo, cierto.

Si en la fe interviene la inteligencia que conoce el testimonio y la voluntad que asiente, comprender la inteligencia y la voluntad es clave: La inteligencia es la capacidad de introducir en la mente el mundo como mundo, solo en la experiencia del mundo la conciencia tiene conciencia de sí, la presencia de las cosas en tanto objetos en la mente es un trabajo esencial de la inteligencia. La inteligencia, entonces, nos trae "el mundo" a la conciencia, a la interioridad. La voluntad es la capacidad de obrar según el esquema mental y consciente, *volo* es querer, la *noluntad*

obra según el esquema instintivo, inconsciente y primario, *nolo* es no querer, la voluntad exporta nuestra interioridad a través del albedrío, la *noluntad* la exporta desde la necesidad.

La inteligencia nos trae el mundo, la voluntad nos saca hacia el mundo, de manera racional, y la noluntad de manera pulsional, es en estas facultades no facultadas donde radica la imposibilidad de creer, porque el hombre busca *per se* el bien, pero no el bien en sí, sino el bien para sí, y ese egoísmo fundante hace que la voluntad siempre sea movida por la noluntad, de allí su esclavitud, allí donde el hombre se dice a sí mismo que sí, le dice siempre que no al Ser.

Si Génesis 6:3 tiene razón, el hombre es carne, y solo puede sacar de sí "deseos carnales", y lo que trae del mundo hacía sí, lo trae hacía la carne.

La vida espiritual, gobernada por la noluntad, no puede ser libre para creer, puesto que no quiere. La voluntad solo quiere lo conocido, pero solo conoce el mal, cuando la conciencia comprende el testimonio del testigo de la fe, el testimonio obra según su propia inercia en la razonabilidad, pero lo razonable del testimonio es truncado por la noluntad que se niega a asentir, por lo que lo razonable en la mente del hombre gobernado por ella, es locura. Dios tiene que trabajar en lo profundo de la noluntad, para que, transformándola en la voluntad, y a ésta en voluntad de Dios, pueda acceder a creer, y lo razonable sea razonado, y lo aceptable aceptado. El testimonio es extrínseco y trabaja en la inteligencia, la fe es intrínseca y trabaja en la voluntad, solo cuando el oír es oír por la fe de la voluntad, y no un escuchar desde la noluntad, se puede decir que realmente hay fe. La fe es el asentimiento de la voluntad, en la que Dios trabaja para que quiera entender lo razonable del testimonio, para que las señales y la sabiduría, pierdan el tenor de locura y sean testimonios visibles de la verdad eterna de Dios. "Porque en verdad los judíos piden señales y los griegos buscan sabiduría" (1 Cor. 1:22). La fe no es locura en sí misma, sino la predicación de la fe es locura para el que no cree, "El mensaje de la cruz es una locura para los que se pierden" (1 Cor. 1:18), lo primero que viene delante de las señales y la sabiduría es la cruz, "Porque ya que en la sabiduría de Dios el mundo no conoció a Dios por medio de su propia sabiduría, agradó a Dios, mediante la necedad de la predicación, salvar a los que creen." (1 Cor. 1:21).

En la fe cristiana, lo que es dado para creer, es el “Dios crucificado”, éste es el ente “primariamente revelado a la fe y solo a ella”, no se predica el Dios creador, ni su existencia, ni su unicidad, “Tú crees que Dios es uno; bien haces. También los demonios creen, y tiemblan.” (Sgo. 2:19), el “Dios crucificado” es paradójico y solo puede ser encontrado por la fe, si la teología kerigmática no se convierte en cristología y la cristología no es discurso de la cruz, estaurología (ciencia de la cruz) allí no participamos de Cristo, ni somos sus contemporáneos, Teil– Nehmen (tomar parte) y Teil–Haben (tener parte) es el doble gesto de la contemporaneidad en la relación revelación–fe, con la que Heidegger se inserta en la teología de la cruz de Lutero, que le da las bases para su hermenéutica del oído, y un salir de la metafísica de la vista. El fundamento de la fe, no es un transmitir conocimientos del pasado, sino una puesta al día del “lugar originario” que es “Dios crucificado” crucificándome, “ya no vivo yo”.

Hoy, en una sociedad pluralista, multipolar, progresista y demagógica, la fundamentación de la fe es vista con sospechas de “totalitarismo”, “medievalismo”, “intolerancia” y “arcaísmo”, con pábulo a la pretensión de allanar una doctrina universal, única, verdadera e incuestionable. El relativismo contemporáneo ve con malos ojos a filósofos o teólogos que pretenden decir la “verdad” o que interpretan la “realidad”, la religión, según su paradigma, no es una forma de acceder al conocimiento verdadero de la realidad en sí, es una expresión más del sentimiento religioso, común a la humanidad. Ésta solo proyecta la subjetividad en símbolos que nos religan con una dimensión positiva de la vida, que nos sirve como palanca para vivir dentro del sentido. Tampoco religión es una vivencia comunitaria, que fija normas de pensamiento moral y teológico, sino que es el permiso existencial a acceder a una realidad supra natural desvinculada de lo social, lo natural y lo científico. “No importa LA FE” “importa MI FE”, este vaciamiento de la religión, nace con la modernidad, pasando por Kierkegaard, Unamuno, Bultmann, y como toda filosofía se hace cultura, se absolutiza, se convierte en moda y dicta en norma de la pluralidad, un pensamiento absoluto, el relativista, un gran relato, la muerte de los relatos.

Berkhof concluye que “Hasta principios del Siglo XIX la práctica general fue comenzar el estudio de la Dogmática con la doctrina de Dios; pero sobrevino un cambio bajo la influencia de Schleiermacher, que procuró asegurar el carácter científico de la teología por medio de

la introducción de un nuevo método. En lugar de la Palabra de Dios, se tomó la conciencia religiosa del hombre como fuente de la teología. Se desacreditó la fe en la Escritura considerada como revelación autorizada de Dios, convirtiendo la comprensión humana, basada en las emociones del hombre o en sus razonables temores, en la medida del pensamiento religioso. Gradualmente la religión tomó el lugar de Dios como objeto de la teología." (*Teología Sistemática*).

Porque la invitación de la confesión de fe, "credo" hace énfasis en el objeto de la fe, y no tanto en su sujeto, "Nunca fue buena aquella época en la que esta relación se invertía, en la que los cristianos se enzarzaban en debates sobre su hacer, sobre la emoción y agitación de la experiencia que de esto se producía en el hombre, ni aquella en la que se guardaba silencio sobre lo q*ue* debemos creer. Al callar acerca de lo subjetivo y hablar únicamente de la fe objetiva, la confesión habla también– del mejor modo, más profundo y perfecto– de lo que es más importante para los hombres, lo que podemos ser, hacer y vivir. También en este caso tiene plena vigencia aquello de que 'quien quiera salvar su vida la perderá, pero quien pierda su vida por mí, la encontrará'. Quien quiera salvar y guardar lo subjetivo, lo perderá; pero quien lo da en aras de lo objetivo, lo encontrará" (Esbozo de Dogmática, Karl Barth, Ed. Sal Terrae, 1947 pág. 23).

Cuanto más precisemos el contenido de nuestra fe, más claro quedará nuestro acto de creer, ¿Acaso no se encuadra un microscopio mirando a través de él? Así, en lo mirado, se dignifica el acto de mirar. Por eso, nuestra fe, reposa en la autoridad de aquel que nos habla, hacer énfasis en la experiencia de vivir la fe, nos lleva al inmanentismo subjetivista, tal definición de teología, como la de William Ames (1576–1633) "la doctrina o enseñanza de vivir para Dios" (de *La Médula de la Teología*)hace reposar demasiado el dogma en la vivencia, así también John Frame entiende que la "Teología es la aplicación de la palabra de Dios por personas a todas las áreas de su vida" (de *La Doctrina del conocimiento de Dios*, capítulo 3, sección A, 3). Quizás en respuesta al academicismo e intelectualismo en las iglesias, dieron un vuelco hacia el pragmatismo y el fideísmo que abundan. No rechazamos el patetismo o la ortopatía (sentimientos correctos) pero no podemos ponerlo como el fundamento de la fe cristiana, ella reposa en la Autoridad de la Escritura leída en el seno de la comunidad cristiana a lo largo de la historia.

El discurso en sí (ya sea filosófico o teológico) tiene dos dimensiones, la coherencia y la correspondencia, la coherencia es analizada por la lógica como estructura interna de interconexión organizada. La correspondencia es extra formal, trans–lógica, por eso mientras la lógica analiza la validez de los razonamientos, la correspondencia estudia la verdad de las proposiciones como a*dequatio res intelectus* (adecuación del pensamiento con la cosa). Mientras la lógica estudia la relación del pensamiento consigo mismo, la correspondencia es la relación del pensamiento con su objeto. Para el incrédulo, podemos probar la coherencia de la fe, y cierta correspondencia, pero el salto a la apropiación racional del contenido neto de la revelación es un salto de fe, no lógico.

El hombre natural, *de–generado*, ante Dios como objeto está en la *noluntad* (no querer), por tanto el dogma es locura.

La fe es el acto de la voluntad que con la gracia de Dios hace creído lo creíble. La teología muestra aceptable la fe a la razón del que tiene fe, pero solo el que recibe la gracia puede hacer que la *noluntad,* se convierta en *voluntad* de hacer que lo creíble sea creído, si la inteligencia quiere captar la verdad sin la voluntad de creer, caemos en el racionalismo, y si la voluntad de creer no se fundamenta en filosofía, se hace fideísta.

El salto hacía la fe, no es un salto meramente lógico. El paradigma Hechos 17 muestra dos instancias de esta situación:

1.– v. 19 Los filósofos invitan al Apóstol a hablar de su fe, parecería que buscan a Dios.
2.– v. 22– 29 Pablo desarrolla una teología descendente y habla de Dios con la razón natural apelando a sus poetas (Aráto es uno de ellos).
3.– Los atenienses filósofos escuchan atentamente el desarrollo, integrable con el de Sócrates, Platón, Aristóteles y sus grandes poetas.
4.– v. 32 "pero cuando oyeron lo de la resurrección de los muertos unos se burlaban y otros decían: ya te oiremos acerca de esto otra vez." Sale a luz que el Dios que ellos adoraban, era conocido según la razón natural, pero desconocido y "el otro" con respecto a la fe sobrenatural.
5.– v. 34 Dionisio, Damaris y otros, creen.

Esta es la dialéctica, el hombre conoce a Dios según dos objetos formales *quo* uno natural y otro sobrenatural, la presentación del Dios

natural a la mente es aceptable ante los ojos del incrédulo, puede ser aceptada o no, pero la dimensión sobrenatural del Dios encarnado, es locura para ellos, su razón no puede dar el paso sin un trabajo interno en su voluntad, con respecto a lo misterioso, están en la *noluntad.*

La teología fundamental tiene doble fundamentación, la intrínseca, para el de la fe, y la extrínseca para el incrédulo, aunque desde luego, la fundamentación para el de la no fe, es locura, pero no puede permanecer locura para el que ya ha creído, el fideísmo irracionalista es insostenible tanto si se quiere enseñar doctrina, como si se quiere comprender al Dios del que se habla y amarlo "con toda la mente". Hebreos 11: 6, "... porque es necesario que el que se acerca a Dios crea que le hay, y que es galardonador de los que te buscan".

Si el Dios de Pablo fuese solo el Dios de Aristóteles, los griegos se bautizaban ese día, si en cambio el apóstol les predicaba a los filósofos como lo habría hecho Lutero, la instancia 3 no habría existido, porque Lutero habría comenzado de una con la cruz y el arrepentimiento, ni siquiera habría hecho teología ascendente, que consiste en llegar al concepto abstracto de Dios a través de ejemplos concretos, se hubiese quedado en la doctrina de la ley y el evangelio sin remontarse a la metafísica, dejando a los griegos atónitos.

Pero Pablo predicó como lo hubiese hecho el santo Aquinate, primero hizo teología natural, y luego predicó revelación sobrenatural, al igual que el Apóstol, Tomás no se habría extrañado que en lo que tenían de común no habría rechazo, pero en lo distinto podía surgir resistencia.

La *preambula fidei* o *via preparatoria fidei* es la condición para que el acto de fe que es de pura gracia, sea a su vez libre, para esto, Juan Pablo II (F.R 67) desarrolla cuatro condiciones: a– "el conocimiento natural de Dios" b– "la posibilidad de discernir la revelación divina de otros fenómenos, en el reconocimiento de su credibilidad" el sufijo *ble* de la palabra "creíble" habla de su potencialidad, los reformadores decían "hacer creíble lo increíble". c– "la aptitud del lenguaje humano para hablar de forma significativa y verdadera incluso de lo que supra toda experiencia humana". El mensaje bíblico entrecruza el horizonte lingüístico del hombre, la Palabra de Dios habla al hombre a la manera del hombre. d– "la búsqueda de las condiciones en las que el hombre se plantea a sí mismo sus primeros interrogantes fundamentales: sobre el sentido de la vida, sobre el fin que quiere darle y sobre lo que le espera después de la muerte" (F.R 67). Para el semipelagianismo el

cambio de sentido es solo de contenido, para la Reforma es también de dirección.

No es cualidad intrínseca de la voluntad caída, el creerle a Dios, y no puede creer aquello que no conoce, *nihil volitum quim praecognitum* (no se quiere lo no previamente conocido), hacer entendible para el que cree, su creencia, es una de las labores más nobles de la teología, porque solo es creíble la revelación para aquel que está recibiendo el don de creer, pues no es mérito de la inteligencia el entender la fe, ni el de la voluntad el aceptar lo entendible, como dice Tomás "Como lo que a uno se le da sin que precedan sus propios méritos se dice que lo recibe *gratuitamente*, y el auxilio divino que se le da al hombre precede a todo mérito humano, según se demostró, siguese que tal auxilio es dado al hombre gratuitamente" (SCG. C. CL. Libro III). Cuando Dios hace que la *noluntad* se transforme en voluntad, el hombre que comprende lo natural, conoce desde el amor, de una nueva manera, más perfecta, su intimidad con el creador, solo allí y en cierta manera, la voluntad y el amor, implican una preeminencia por sobre la intelección, ya que son su motor, aunque en el orden temporal, siempre Dios es primero conocido, y luego querido.

# Capítulo II
# Fides et Ratio
## (Revelación General y Revelación Especial)

"La fe es la manera en la que nuestro espíritu es testigo del futuro". (Juan Carlos Ramos)

Hay teologías que se basan en la absoluta accesibilidad racional a Dios y otras por el contrario en su incomprensibilidad, las primeras exaltan más la inmanencia de lo divino, las segundas su trascendencia.

Hay ciertos atributos de Dios que nos son accesibles a la razón natural, esto se debe a que están impresos en la naturaleza, de la que participamos y accedemos, otros no lo son tanto.

El cristianismo desde un principio se vio ante el panorama de la filosofía helenística, cuya globalización tuvo que afrontar asimilando o rechazando este influjo, surgen así los que aceptan su utilidad, los dialécticos, y los que la rechazan, los anti dialécticos.

"¿Qué tiene que ver Atenas con Jerusalén?, ¿qué la Academia con la Iglesia?" decía Tertuliano. Pannenberg resumió la idea con la siguiente aclaración: La doctrina cristiana no es en absoluto de la incumbencia de la filosofía y su vinculación con el pensamiento filosófico se paga siempre con la pérdida de su autenticidad como teología revelada[1].

La aceptación o rechazo de la filosofía no es algo que esté resuelto en el ámbito protestante, más bien pareciera que de alguna u otra manera los protestantes han hecho filosofía fuera del ámbito confesional y dogmático, casi todos han asumido que la filosofía es útil para la vida secular, pero no para la configuración de nuestras creencias fundamentales.

Según Julio Raúl Méndez, las relaciones entre fe y razón, o revelación y filosofía, se pueden expresar en tres paradigmas de dos versiones cada uno, lo que da seis opciones posibles:

1– Paradigmas de la Exclusión mutua entre fe y razón: a– *Exclusión desde la razón*: Este paradigma excluye a la fe en la búsqueda de la verdad, en tal caso, el científico o filósofo no puede ser además creyente. b– *Exclusión desde la fe*, el fideísmo consiste en afirmar que la fe es el único medio por el que el hombre puede llegar a la verdad. El

---

1 No obstante la idea, Pannemberg trató de fundamentar la fe revelada con la filosofía de Scoto.

creyente no puede hacer, además, filosofía, todo conocimiento filosófico o científico nos llevaría al error.

2– Paradigmas de la Subsunción alternativa: el prefijo “sub”– significa por debajo, “sumir” es tomar, *subsumir* es tomar algo y colocarlo debajo. a– *Subsunción desde la razón*: La razón toma a la fe y la coloca por debajo. Concibe que la fe (o el mito) nos introduce en la búsqueda pero no se basta a sí misma, necesita de la filosofía para completar el trayecto que le es más propio a ésta. En tal esquema, es necesario empezar con la fe o el mito, pero también es necesario superarlos en pos del “estadio racional” que completa el trayecto, colocando a la razón por encima y como regla positiva para la fe. Este es el paradigma de Hegel, de los teólogos de Alejandría y de los gnósticos. b– *Subsunción desde la fe*, acepta que la razón es útil como forma de acceder a la reflexión pero es necesario dar un salto en el que nos apropiamos de la verdad plena por la fe. *Hic Rhodus, hic salta*, o traducido “¡Aquí está Rodas, salta aquí!” son palabras de la fábula El fanfarrón de Esopo, utilizados para graficar el salto en el que se abandona la razón en acogida de la Revelación. Agustín diría al respecto en I Soliloq. Que “los principios de las ciencias son como las cosas que ilumina el sol para que puedan ser vistas. Y Dios es el sol que las ilumina. Por otra parte, la razón es para la mente como la mirada de los ojos, y las potencias del alma son como los ojos de la mente. Ahora bien, los ojos corporales, por agudos que sean, no pueden ver un objeto si éste no está iluminado por la luz solar. Luego tampoco la mente humana, por perfecta que sea, puede alcanzar la verdad con sus razonamientos sin la iluminación divina y, por tanto, sin el auxilio de la gracia”. La mente humana, considera san Agustín en XIV De Trin. “no puede entender la verdad sino por el pensamiento. Pero dice el Apóstol en 2 Cor 3,5 que nada somos capaces de pensar nosotros como por nosotros mismos”. Luego nuestra mente no puede entender la verdad sin el auxilio de la gracia.

3– Paradigmas de la Autonomía: a– *Autonomía divergente o desintegrada*, concibe que el mismo pensador en tanto filósofo afirma en sede racional una verdad autónoma e independiente y en sede religiosa o teológica puede afirmar lo contrario de lo que afirmó en su filosofía, este paradigma es llamado “teoría de la doble verdad”. b– *Autonomía convergente o integrada*, sostiene que tanto en sede filosófica como teológica se debe afirmar, siempre que se hable en el mismo sentido y tiempo, la misma verdad única e inmutable, “la verdad no contraría a

la verdad". El cristiano que además es filósofo, o el filósofo que además es creyente, nunca encontrará en la filosofía que trabaja de manera autónoma dificultades para creer, sino verdades que afirmen y consoliden lo que por fe ya tiene por cierto.

Este es el paradigma asumido por la Iglesia Católica de mano de Tomás de Aquino. Nos dice el santo "Sin embargo, cada forma comunicada por Dios a las criaturas tiene eficacia respecto de un acto determinado, del que es capaz por su propia naturaleza; pero su acción no puede ir más allá a no ser en virtud de una forma sobreañadida, como el agua no puede comunicar calor si no ha sido previamente calentada por el fuego. Así, pues, el entendimiento humano tiene una forma determinada, que es su misma luz intelectual, de por sí suficiente para conocer algunas cosas inteligibles, aquellas que alcanzamos a través de lo sensible. Pero otras cosas inteligibles más altas no las puede conocer más que si es perfeccionado por una luz superior, como la de la fe o de la profecía, que se llama luz de gracia, porque es algo sobreañadido a la naturaleza.

Debemos, pues, concluir que, para conocer una verdad, de cualquier orden que sea, el hombre necesita de un auxilio divino mediante el cual el entendimiento sea impulsado a su propio acto. Pero no se requiere una nueva ilustración añadida a la luz natural para conocer cualquier verdad, sino únicamente para aquellas que sobrepasan el conocimiento natural. Lo que no impide que a veces Dios instruya milagrosamente a algunos con su gracia acerca de verdades que son del dominio de la razón natural, como también a veces realiza milagrosamente cosas que puede producir la naturaleza." (S. Th. *prima secundae*, q. 109, art. I). "Toda verdad, quienquiera que la diga, procede del Espíritu Santo en cuanto infunde en nosotros la luz natural y nos mueve a entender y expresar la verdad. Pero no toda verdad procede de él en cuanto habita en el alma por la gracia santificante o nos otorga algún don habitual sobreañadido a la naturaleza. Esto sucede solamente en orden al conocimiento y expresión de algunas verdades, sobre todo de las que se refieren a la fe. Y es a éstas a las que se refería el Apóstol." (Ibid.).

Hablar sobre fe y razón es imposible sin además tratar el tema de la naturaleza y la gracia, es decir, sobre aquel ámbito en el que se desarrolla la creación de forma inmanente, y lo que la trasciende en el ámbito de lo espiritual, dentro de este esquema, también las relaciones entre fe y razón, tienen sentido a la luz de su relación fundamental entre gracia y naturaleza. Podemos diagramar el tema de la siguiente manera:

GRACIA: LO ALTO, DIOS EL CREADOR; LAS COSAS CELESTIALES; LO INVISIBLE Y SU INFLUENCIA SOBRE LA TIERRA; LA FE, EL ALMA DEL HOMBRE; UNIDAD.

NATURALEZA: LO BAJO, LA CREACIÓN; LAS COSAS TERRENAS; LO VISIBLE Y LO QUE LA NATURALEZA Y EL HOMBRE HACEN SOBRE LA TIERRA; LA RAZÓN, EL CUERPO DEL HOMBRE; DIVERSIDAD.

Los paradigmas entonces pueden exponerse así:

| Exclusión desde la razón | Exclusión desde la fe | Subsunción desde la razón | Subsunción desde la fe | Autonomía desintegrada | Autonomía integrada |
|---|---|---|---|---|---|
| Filosofía sí | Revelación sí | La fe es un comienzo | La filosofía es un comienzo | La filosofía afirma "a" | La filosofía afirma "a" |
| Revelación no | Filosofía no | La filosofía llega a la verdad | La Biblia llega a la verdad | La revelación la contradice | La revelación también. |

El desafío no es probar la existencia de estos dos niveles o estratos, sino el modo en el que se relacionan, si entre ellos "lo superior de lo ínfimo, se toca con inferior de lo supremo", entonces hay continuidad, la fe se introduce en el ámbito de lo racional y voluntario del orden natural y podemos fundamentar la fe desde el orden filosófico sin renunciar a ninguna revelación bíblica. Pero, si en cambio, entre estos dos órdenes hay ruptura, discontinuidad, salto, paradoja y contraste, aún sin caer en la contradicción (por aquello de los diferentes sentidos), ciertas verdades de la gracia son "locura" para el hombre natural, y estas en vez de acercarlo, si éste no es de la fe, lo alejan, si la filosofía fuese útil, lo sería solamente en el ámbito de lo natural y predicamental.

Desde luego, que la teología reformada en general, en términos de las relaciones entre gracia y naturaleza, sostiene que la gracia subsume a la naturaleza, o la excluye, pero siempre abordando la temática de la salvación eterna. No niegan los reformados que haya un desarrollo justo equitativo y bueno en las culturas, o que el hombre en su naturaleza carnal no pueda ser buen padre, o moralmente correcto en la sociedad, de tal suerte que el hombre pueda comprender ciertas verdades y practicar ciertas virtudes, pero, consideran que cobran su verdadero significado a la luz de la gracia. La razón filosófica solo es opuesta a la revelación en cuanto persigue otro fin que no sea Dios.

Como la razón nos internaliza el mundo como naturaleza, tiene de bueno lo que tiene de objetivo, pero como la voluntad solo toma de sí misma en cuanto “condición humana”, solo puede pecar porque lo que viene de objetivo a ella como deseado, es mal deseado por el pecado que la mueve, por eso, por más que voluntad y razón hayan caído de igual manera por el pecado, la voluntad es más esclava del error por cuanto de ella impregna todo su sentido. La libertad sin la gracia no consiste en que el hombre pueda hacer lo que quiera, sino que pueda conocer el bien sin practicarlo, en cambio para los griegos, el hombre que conoce el bien, lo practica inevitablemente.

No es un desafío sencillo justificar el valor de la filosofía en la fundamentación de la teología reformada, sin verse aturdido por el concepto de “total depravación humana” según el cual tanto la inteligencia como la voluntad no buscan más que el error y la maldad. También estamos obligados a aclarar textos como “Mirad que nadie os engañe por medio de filosofías y vanas sutilezas, según las tradiciones de los hombres, conforme a los rudimentos del mundo, y no según Cristo.” (Col. 2:8). Que la filosofía pueda ser utilizada para engañar no significa que ella misma sea engañosa. 2 Ped. 3:16 denuncia que la Biblia misma puede ser utilizada para engañar, lo que no hace, desde luego, engañosa a la Escritura. Pablo advierte alejarse de las filosofías como los sofismas y los escepticismos; él mismo en Hechos 17:28, toma a un filósofo y poeta para argumentar la fe, además de debatir con los estoicos y epicúreos.

La corrupción del hombre por el pecado y la trascendencia de Dios, ¿hacen posible que introduzcamos una filosofía sensata y realista como otra forma de fundamentar la fe?

“Piensen lo que quieran aquellos que han dado a conocer el estoicismo, el platonismo y el cristianismo dialéctico. Ni nos es necesario como curiosidad ni como conocimiento después del Evangelio. Cuando creemos no deseamos nada más que creer.” Dice Tertuliano (*De praescriptiones haereticorum*, VII), no es poco cierto que haber introducido la filosofía sin criterios objetivos, ha llevado a la teología protestante a lugares poco recomendables.

Según Clemente Alejandrino, la filosofía fue el ayo de los gentiles en el que Dios fue revelando su unicidad y deidad, así como lo fue la ley para los judíos “Así pues, antes de la venida del Señor, la filosofía era necesaria a los griegos para su justificación, pero ahora es útil para

la piedad, siendo una especie de formación preparatoria para aquellos que llegan a la fe mediante la demostración...

La filosofía fue el "ayo" que llevó a los griegos a Cristo, como la Ley lo fue para los hebreos. La filosofía es en efecto una preparación que abre el camino a aquel que ha de ser perfeccionado por Cristo" (Clemente de Alejandría, Stromata I 13: PG 8, 721–722). ¿No es posible como protestanes confiar tanto en la filosofía, conociendo que la naturaleza humana a la que pertenece la razón, ha caído y es esclava del pecado?

En la Edad Media, la influencia del platonismo y Agustín ha colocado a la gracia arriba de la naturaleza y la subsumió en una "teología desde arriba", así como subsumió a la razón desde la fe. "La teología natural es una reflexión teológica que puede emprenderse independientemente de las Escrituras. Aunque fue un estudio autónomo, Aquino buscaba la unidad y manifestó que había una correlación entre la teología natural y las Escrituras. Pero el punto importante para todo lo que siguió luego estriba en que se acababa de sentar la base para un área realmente autónoma. Sobre la base de este principio de autonomía, la filosofía así mismo se declaró libre y se separó de la Revelación. Por consiguiente, la filosofía tomó alas y voló a dondequiera que la impulsó su deseo, sin guardar relación con la Escritura." (Francis A. Schaeffer, Huyendo de la razón, Barcelona, 1969) La autonomía convergente, en Tomás de Aquino ha abierto las puertas para la exclusión mutua y la autonomía divergente de la modernidad. Nos preguntamos ¿Había que liberar al pensamiento del principio PHILOSOPHIA ANCILLA THEOLOGIAE (filosofía sierva de la teología)?

"La gran aportación de la tradición bíblica al pensamiento humano es la convicción de que el hombre es capaz de conocer la verdad, que este conocimiento le ayuda a conseguir la salvación" (Fernando Sebastián, conferencia inaugural, Fe y Razón, I simposio internacional fe cristiana y cultura contemporánea. Ed. Eunsa, 1999, Navarra, pág. 22). Semejante afirmación incomodaría a cualquier reformado por aquello del salmo "Lejos está de los impíos la salvación, porque no buscan tus estatutos." (119:155) o lo de "Conforme a la fe murieron todos éstos sin haber recibido lo prometido, sino mirándolo de lejos, y creyéndolo, y saludándolo, y confesando que eran extranjeros y peregrinos sobre la tierra." (Heb. 11:13). Nuestro punto de partida no es la capacidad humana, sino la soberanía de Dios, el hombre no puede escucharlo porque ha caído del dialogismo, pero Dios puede abrirle el entendimiento.

"Porque Jehová da la sabiduría, y de su boca viene el conocimiento y la inteligencia." (Prov. 2:6).

"Porque la ira de Dios se revela desde el cielo contra toda impiedad e injusticia de los hombres que detienen con injusticia la verdad; porque lo que de Dios se conoce les es manifiesto, pues Dios se lo manifestó. Porque las cosas invisibles de él, su eterno poder y deidad, se hacen claramente visibles desde la creación del mundo, siendo entendidas por medio de las cosas hechas, de modo que no tienen excusa. Pues habiendo conocido a Dios, no le glorificaron como a Dios, ni le dieron gracias, sino que se envanecieron en sus razonamientos, y su necio corazón fue entenebrecido. Profesando ser sabios, se hicieron necios, y cambiaron la gloria del Dios incorruptible en semejanza de imagen de hombre corruptible, de aves, de cuadrúpedos y de reptiles. Por lo cual también Dios los entregó a la inmundicia, en las concupiscencias de sus corazones, de modo que deshonraron entre sí sus propios cuerpos, ya que cambiaron la verdad de Dios por la mentira, honrando y dando culto a las criaturas antes que al Creador, el cual es bendito por los siglos. Amén." (Rm. 1:18–25) Es notoria la justicia de Dios, el examen detenido de las cualidades de la naturaleza muestran a su creador poderoso y divino, lo cual revela que los idólatras detienen la verdad con el error, haciéndose culpables. La unicidad de Dios fue razonable desde la creación, los politeístas e idólatras han conocido que Dios es uno, pero su necio corazón fue entenebrecido por el pecado, como no pudieron vivir como entendieron, acabaron por pensar cómo vivían, por tal motivo, la revelación de Dios a través de la naturaleza, llamada revelación general o natural, no salva, solo condena, "Por lo cual eres inexcusable, oh hombre, quienquiera que seas tú" (Rm. 2:1).

La Revelación natural muestra la gloria de Dios pero una gloria llena de ira, por tanto no tenemos excusa, conocemos a Dios pero no de tal manera que podamos agradarle con tal conocimiento, en el estado natural el hombre es enemigo de Dios, solo en la gracia Dios se revela en todo su amor.

Siendo razonable Dios por sus atributos naturales, aquellos que están impresos en la creación, no puede ser comprendido en su esencia redentora por haber caído nosotros en el pecado "La palabra de la cruz es una locura para los que se pierden; mas para los que se salvan –para nosotros– es poder de Dios, porque dice la Escritura: 'Destruiré la sabiduría de los sabios e inutilizaré la inteligencia de los inteligentes'. ¿Dónde

está el sabio? Dónde el docto? ¿Dónde el sofista de este mundo? ¿Acaso no entonteció Dios la sabiduría del mundo? Pues ya que en la sabiduría de Dios, el mundo no conoció a Dios mediante la sabiduría, agradó a Dios salvar a los creyentes por la locura de la predicación". (ver1 Cor. 1:21).

La teología de la cruz tiene precedentes en Taulero, en Eckart y en Bernardo de Claraval, además el nominalismo según el cual todos los universales (aquello que tienen de común las cosas de un mismo género) no son conceptos o esencias sino palabras, ha llevado a Lutero a un matiz puramente literal y biblicista en la comprensión de Dios.

¿Es comprensible Dios para el pecador? ¿Era conocido para los griegos Dios? Si y no, Dios en tanto creador es cognoscible por la *sola ratio* (sola razón) pero no lo es en tanto salvador, en este sentido, entre la sola razón y la revelación hay discontinuidad, salto, conocer a Dios como creador, más no como redentor nos condena, pero conocer a Dios como Padre y Señor nos salva, "Y esta es la vida eterna: que te conozcan a ti, el único Dios verdadero, y a Jesucristo, a quien has enviado." (Jn. 17:3). "*Ginoskosin*"utiliza el apóstol, conozcan en el sentido de tener intimidad, de conocer en relación, la *gine, gynaikós*, raíz cuyo origen significa "mujer", y deriva en la palabra "ginecólogo", el que conoce lo íntimo de la mujer. No es lo mismo *Ginoskosin* que *gnosis*o conocimiento intelectual, no nos salva conocer de Dios, sino conocerlo a Él, su persona en Cristo, esa es la enorme diferencia entre los gnósticos y los cristianos, la verdad en sede filosófica es adecuación, en sede teológica, sustancia personal, es decir, en filosofía es "algo", en religión "alguien".

"He aquí Dios es grande y nosotros no le conocemos" (Job. 36:26) Quien puede superar esta barrera es Dios mismo, "Más maravillosa es la ciencia que mi capacidad: alta es, no puedo comprenderla" (Sal. 139:6), es presuntuoso el que cree que su conocimiento natural de Dios ha de acercarle en algo a la salvación, incluso aquel que pretende en sede filosófica presentar el Evangelio a los incrédulos, como si ese "estar a la mano" del Evangelio, fuese un estar "cerca de" natural y no puesto por una gracia soberana a aquellos en quien Dios pone la mira. "El viento sopla donde quiere, y oyes su sonido, pero no sabes de dónde viene ni adónde va; así es todo aquel que es nacido del Espíritu." (Jn. 3:8), el conocimiento gnóstico trata de domesticar a Dios, pero el conocimiento *ginoskosin*, nos abre al misterio, a una vida abierta al soplo de Dios. Es también de gracia, que este Dios inaccesible por naturaleza,

se nos presente sobrenaturalmente por la locura de la predicación y no por la naturaleza de la razón.

Lutero llamaba teología de la gloria al sistema que confía demasiado en la revelación natural como modo de llegar a Dios a través de la especulación, pero que desprecia las paradojas de la fe y la cruz. En su afán por la especulación deslumbrante, el teólogo de la gloria muestra que tiene fe optimista en la capacidad del intelecto humano –¡las obras!– para llegar a Dios. Desprecia los sufrimientos, tanto los divinos como los humanos, pues según él, Dios no se halla en lo bajo sino en lo alto. Dios no se encuentra en lo que el teólogo de la gloria considera ser "mal", es decir, lo vil, lo ruin, lo despreciado; sino en lo que él considera ser "bien", es decir, lo alto, la gloria, la especulación. De esta manera: "El teólogo de la gloria llama al mal bien y al bien mal". El teólogo de la cruz, por el contrario, en su búsqueda de Dios, desespera de sí y de sus obras tanto prácticas como especulativas y busca a Dios en las obras de Dios. Estas son las que el teólogo de la gloria llama "mal", que son lo vil y menospreciado del mundo, es decir, precisamente los sufrimientos y la cruz de Cristo. "Ha escogido Dios lo necio del mundo para confundir a los sabios. Y ha escogido Dios lo débil del mundo para confundir a lo fuerte. Lo plebeyo y despreciable del mundo ha escogido Dios; lo que no es, para reducir a la nada lo que es, para que ningún mortal se gloríe en la presencia de Dios" (1 Cor 1, 17– 29).

Lutero se ubicaría en principio en el paradigma de la exclusión desde la fe, para luego colocarse en la subsunción desde la fe, porque hay un doble conocimiento de Dios, hay un doble uso de la razón. Lutero puede referirse a ella como la "prostituta", y puede también hablar de ella como "un instrumento muy útil". Esta aparente contradicción se resuelve si se tiene en cuenta que para Lutero la razón, como cualquiera otra capacidad humana, lleva el sello de la caída, y solo puede cumplir su función propia cuando se le redime. La razón puede ayudarnos en la vida horizontal; a ordenar la sociedad; puede llevar a inventos útiles tales como la imprenta; es uno de los mejores medios que tenemos para buscar sostén material en el mundo. "y no cabe la duda de que la razón es la más importante y más elevada de todas las cosas, y que, si se le compara con otras realidades de esta vida, resulta ser la mejor de ellas y algo divino. Es la inventora y mentora de todas las artes, las medicinas, las leyes, y de toda la sabiduría, el poder, la virtud y la gloria que el humano posee en esta vida. En virtud de este

hecho debe decirse que es la diferencia básica que distingue al humano de los animales y de las demás cosas.” (Lut., debate acerca del ser humano, tes. 4–6). La revelación natural en el converso cobra un valor importante, aunque Lutero no haya desarrollado tal teología.

Al comentar sobre el Evangelio según san Juan, Lutero llama a las dos clases de conocimiento de Dios “legal” y “evangélico”. Esto se relaciona estrechamente con el tema de la ley y el evangelio, que discutiremos en breve. En todo caso, resulta claro que según Lutero hay dos clases de conocimientos de Dios. La razón no puede alcanzar más que un “conocimiento legal de Dios”. Los filósofos de la antigüedad tuvieron este conocimiento, como lo tiene todo ser humano, ya que se halla inscrito en nuestros corazones. La otra clase de conocimiento, el evangélico, “no crece en nuestro jardín, y la naturaleza no sabe nada acerca de él” (Sermón sobre el Evangelio de san Juan) “Hay un doble conocimiento de Dios: el general y el particular. Todos tienen el conocimiento general, es decir que Dios existe, que ha creado el cielo y la tierra, que es justo, que castiga a los perversos, etc. Pero lo que piensa de nosotros, lo que quiere darnos y lo que desea hacer para librarnos del pecado y de la muerte y para salvarnos –en lo cual consiste el conocimiento de Dios particular y verdadero –esto no lo conocen. Es muy posible que yo conozca el rostro de alguien y que sin embargo no le conozca verdaderamente, puesto que no sé lo que está pensando. De igual modo los humanos conocen por naturaleza que existe Dios, pero no saben lo que ese Dios desea ni lo que no desea.” (Conferencias sobre Gálatas, 1535).

Esta relación entre ley y conocimiento natural, es desplegado con genialidad por Kierkegaard en “Las obras del amor”: “En esto de la relación del amor con la ley acontece lo que en la relación del entendimiento con la fe. El entendimiento cuenta y vuelve a contar, calcula y vuelve a calcular, pero jamás alcanza la certidumbre que posee la fe. Así, la ley determina y vuelve a determinar, pero jamás alcanza la suma, que es el amor.” (Ed. Sígueme, Salam. 2006, pág. 134–135). Solo en el Evangelio el caballero de la fe se cura de la enfermedad mortal, pero es imposible llegar a Él si no pasamos por la ley. En este caso, ya en Kierkegaard hay una subsunción desde la fe. La ley no nos trae el evangelio pero sin ley no nos preparamos para el evangelio, la filosofía no nos lleva a la fe, pero sin filosofía, sin una vivencia natural de Dios, es imposible percibir el salto a la paradoja, “es indigno de la filosofía

sustituirla (a la fe) con otra cosa y convertirla en irrisión. La filosofía no puede ni debe dar la fe, su tarea es comprenderse a sí misma, saber qué ofrece" (Kierkegaard, Temor y Temblor, Losada, Bs As. 1947, pág. 39). No podemos, sostiene magistralmente Kierkegaard, desarrollar el fundamento de la fe en sede puramente filosófica y ética, si "se pretende extraer de la paradoja una regla de vida. Puede ser que alguno lo consiga, porque nuestro tiempo no se detiene en la fe ni en el milagro que convierte el agua en vino (la ética en religión), sino que va más lejos, pues convierte el vino en agua (la paradoja en racionalidad)." (Ibid. 44). Johannes de Silentio, pseudónimo que utiliza Kierkegaard para mostrar cómo para el "hombre ético" lo religioso es locura, no puede comprender la fe de Abraham, no ha dado el salto, es un hombre natural.

El paradigma de la autonomía integrada debe ser entendido por los reformados como teniendo a la filosofía en doble situación, para el que se pierde, conocer a Dios le condena (2 Ped. 2:21), aunque puede conocer la verdad natural. Pero para los que filosofan con el don de la fe, es un galardón (Heb. 11:6), el que da el salto, recupera lo natural, asi como Abraham recuperó a Isaac.

El paradigma que vamos a sostener es el de la autonomía integrada, pero no vamos a integrar filosofía y revelación indiscriminadamente, como si el sentido de las afirmaciones no tuviesen su propia dimensión y sentido. La filosofía al integrarse ocupa su lugar dentro de la revelación, porque lo hace en el *ethos* de la teología, así como habríamos de asimilar en la integración los desarrollos autónomos de la teología si se la integra en el *ethos* de la filosofía. Ya que no atenta en contra del desarrollo autónomo de ninguna de las dos, y que integra teniendo en cuenta el "en donde" de la integración, esta paradigma se llama, integración asimilante, la filosofía llega sola a la plenitud de su objeto, pero al integrarla debemos colocarla en un terreno supra filosófico, es allí en la integración donde la filosofía debe ser subsumida o reordenada, no porque necesite de la revelación para llegar a su objeto, sino que el uso que ha de darle la teología, es superior al alcance que por naturaleza tiene la filosofía, la discontinuidad metafísica da cuentas del salto, *por eso la vista no puede ser regla positiva del oído*

La gran reforma de Lutero y Calvino en el siglo dieciséis no fue capaz de producir su propia filosofía cristiana. Aunque esto es lamentable, es muy entendible. El conflicto no surgió en el reino científico sino en el reino eclesiástico, y los reformadores no encontraron el tiem-

po para construir sus propias ideas Escriturales en una filosofía cristiana. Sin embargo, ellos sí pusieron el fundamento de una teología reformada. Pero la teología, una ciencia particular, nunca puede tomar el lugar de una filosofía cristiana, la cual es la ciencia fundamental. Esta deficiencia tuvo una mala influencia sobre la herencia cristiana en los siglos que siguieron a la Reforma porque varios motivos de la prevaleciente filosofía no–cristiana (la Ilustración) se infiltraron en los círculos cristianos, y no se ofreció una resistencia adecuada, tampoco la Reforma ha combatido sistemáticamente a la filosofía o a la ciencia.

Para comprender el porqué de la falta de filosofía oficial en el protestantismo hay que buscar en las influencias que tuvo Lutero y cómo nace la Reforma, sobre todo la influencia de Occam y su nominalismo. El nominalismo de Occam debe entenderse, en primer lugar, como el rechazo de la doctrina de los ejemplares entendidos como ideas en la mente de Dios. Contrariamente a los platónicos, quienes sostenían que había una naturaleza común inherente a las cosas similares y que incluso existía aparte de las mismas, Occam sostenía que no hay tales naturalezas comunes. Occam rechazaba tanto la concepción de una naturaleza común existente aparte de las cosas como la concepción de una naturaleza común existente en las cosas. Es decir, la unidad esencial donde reposan las cosas su significado y sentido no tiene su fundamento antes de las cosas: a– *postura ante rem* (la esencia surge antes de la cosa), ni en la mente de Dios (Agustín) ni en el mundo de las ideas (Platón). Tampoco esa unidad está en las cosas mismas: b– *postura in re*, (La esencia habita en la cosa) (Aristóteles, Tomás), sino que es un derivado lingüístico–conceptual desde la cosa pero en la mente humana: c–postura *post rem* (la esencia es un constructo mental que surge después de la cosa) (Occam), la mente va construyendo a partir de la idea de similitud entre las cosas, una esencia en común. De aquí que para Lutero en *las cosas*, no esté lo esencial de la verdad, sino en *las palabras y los conceptos*, estas palabras y conceptos según Lutero son más fieles en la Biblia que en la naturaleza, la teología natural distorsiona la esencia de Dios, “La razón es contraria a la fe” (Disputationen, ed. Drews, p. 42.), – escribía en 1536. Y algo más tarde: “La razón se opone directamente a la fe, por lo cual hemos de dejarla en libertad; en los creyentes, debe ser muerta y sepultada” (Weim., XLVII, 328, 23–25 (1537–1540).

No se trata, por lo demás, de excluir a la razón como criterio de actuación humana en el mundo, Adolfo Gonzales Montes llega a decir

que "Lutero considera el reino del mundo como reino de la razón, se trata de impedir, por el contrario, que la razón traspase sus propios límites y fronteras; aquella en la que las acciones del hombre nada dicen en orden a la justicia coram Deo, sino solo del hombre situado coram mundo et hominibus." (M. Lutero, Un. Pont. Salam. 1984. Ed. Fund. Friedrich Ebert. Pág. 146). El límite de la razón para Lutero es la organización de la vida humana y las ciencias, para nosotros la razón está habilitada para la teología natural, aunque no colocamos tal teología como regla positiva de la revelación general, en esto damos la diestra a Tomás, tenemos que entender el estado de la cuestión teológica y filosófica del siglo XV y XVI, limitar la razón a pura instrumentalidad externa del mundo, es fruto de una crisis del realismo metafísico.

Según Oberman (1992: 120), "Primero se hallaba la subordinación nominalista de la razón a la experiencia, por virtud de la cual, en contra de toda especulación ideológica, la realidad experimentada misma se convertía en el foco de la percepción del mundo. Más aún, los nominalistas buscaron distinguir entre la Palabra de Dios y la razón humana. En el ámbito de la revelación, en todos los asuntos concernientes a la salvación (humana), la Palabra de Dios es el único fundamento —aquí la razón y la experiencia no prescriben sino confirman; aquí no preceden sino que siguen." Esta confianza exagerada en las letras y las palabras, donde los universales solo son "*flatus vocis*" (voces en el aire), y en la experiencia concreta, sumando la desconfianza en la razón, hizo que la reforma protestante nazca como anti–metafísica, y cuando dialogue con la razón, lo haga solo en sede científica.

Sin duda alguna Lutero se formó en la Universidad de Erfurt en un clima nominalista, al menos bajo la influencia de Johann Nathin, discípulo de Gabriel Biel, discípulo de Occam. Si los géneros y las especies son meras construcciones mentales cuya existencia es lógica más no ontológica, se deja la vía expedita para que la única autoridad confiable ante la fe, sea la Escritura. "Pero cuanto se especula de una forma tan conceptual y abstracta, la razón ha de tener absolutamente su propio ámbito, en el que no se deja influir por los criterios de fe. Ese campo lo ocuparía más tarde el pensamiento científico de las ciencias de la naturaleza" (Alex. Ganoczy, De su plenitud todos hemos recibido, Ed. Herder, Bar. 1991, pág. 208). Según esta filosofía las cosas no tienen su "sentido" en sí mismas sino en la voluntad de Dios, la verdad y el bien se fundamentan en "ser queridos por la voluntad divina" y no por

una razón suficiente de la "cosa en sí", si la esencia no es una cosa en sí, ni habita en la sustancia, la justificación no es un acto donde Dios me hace justo en mi naturaleza, sino un decreto de la voluntad externa de Dios que extrínsecamente me considera justo.

Por lo demás, si Dios no crea con su inteligencia como modelo arquetípico de las formas de la creación, su sola voluntad sostiene el devenir del universo, es decir, o el logos ha creado al universo con formas modelos que son el fundamento de las especies y los géneros, o cada uno de ellos es un modelo diferente que se sostiene por la liberalidad de Dios sin su inteligencia arquitectónica, si así fuese, no llegaríamos a Dios por medio de la inteligencia que capta las esencias de las cosas (puesto que no las habría), sino por medio de la voluntad regenerada. Por lo que, si los juicios de la inteligencia solo pueden probar lo inmediato singular, la ciencia ocupará el lugar dela metafísica, como el único y último reducto de la razón humana, tal es el pensamiento nominalista que influyo en el joven Lutero.

Creen los nominalistas, entonces, que no hay ideas en la mente de Dios, Dios no necesita ejemplares para crear, y no es posible saber absolutamente nada acerca de la inescrutable naturaleza de Dios. Lo único que sabemos es lo que él mismo nos ha querido revelar, revistiéndose con ropajes creados, haciéndose visible a nosotros sobre todo a través de su Encarnación en Cristo Jesús. La reforma luterana, en efecto, anunció el fin de la especulación teológico–metafísica para privilegiar la Escritura como fuente absolutamente autoritativa, por encima de la tradición. Pero, ¿Para qué es útil la metafísica? Si no supiésemos por analogía, ciertas cosas de Dios o del mundo en sí, semejanzas como las de (Mt. 13:31, 34) y "¿A qué es semejante el reino de Dios y con qué lo compararé?" (Lc. 13:18), serían imposibles, ya que presuponen cierto conocimiento, el hombre sí es capaz de conocer a Dios, en la manera de un ser creador que es primer motor inmóvil, causa incausada, uno, trascendente, persona, inteligente, soberano y poderoso, pero estas categorías se resignifican cuando las miramos a través de Cristo, porque allí Dios nos sale al encuentro "anonadado", es en ese "Dios con nosotros" que encontramos la salvación, es allí donde Dios "se esconde" y por eso la teología protestante dice "el hombre es incapaz de conocer a Dios", no porque niegue la teología natural, sino porque significa la palabra Dios no como un "ser metafísico", sino como un "ser histórico", la teología de la vista, que fundamenta el *Capax Dei*, es ajena a la

*teología eauditum* de los reformadores. La *analogía entis*, o similitud de ser, en la que el hombre encuentra verdaderamente a Dios por la revelación natural, es en sobremanera valorada en la teología de la creación, pero la teología de la cruz, no exalta más la semejanza óntica que la analogía entis, la capacidad que Dios da a sus palabras para hacerlas inteligibles, se llama *analogía fidei*.

El hombre como un ser natural, puede conocer los atributos naturales de Dios, pero su triunidad, su "anonadamiento", su "despojamiento amoroso", si humillación elevante, su historicidad, su plan salvífico, solo nos son conocidos desde la regeneración por un don infuso del que participamos por fe y no por la vista ni la razón, Emil Brunner, hace notar a Barth que el "totalmente otro" como categoría absoluta, hace imposible que los dichos de "semejanza" con la que Jesús predica el Reino, se hagan inteligibles, la *analogía fidei*, del Dios redentor de la teología del pecado, debe ir acompañado de la *analogía entis*, del Dios creador de la teología de la creación. Se unen pues con Brunner teología bíblica protestante con teología y derecho natural. (Cfr. E. Brunner, Zur Lehre von der "*analogía entis*", en Dogmatik Zurich, 1950, II, pp. 50 ss.). El tono peculiar del "hablar de Dios" como atestigua Hebreos 1:1, antropomorfiza la visión de Yahve, por lo que Dios decide comunicarse en un acto histórico y cultural, no es el silencio pasivo de la naturaleza que muestra, sino la "boca de Dios", que alimenta más allá del pan.

Unificar teología natural y teología sobrenatural no nos introduce en la "doble verdad", ya que lo podemos afirmar en sentidos diferentes, naturalmente somos entes que participan del Ser, creaturas de Dios, buenos en tanto seres ontológicos, pero malos y depravados en tanto creaturas de pecado, vivos para el mundo, muertos para Dios. En miras a lo religioso no basta con tener una naturaleza hecha a imagen de Dios, ante la ley de Dios esa imagen esta "destruida" por el pecado, esto no es una contradicción aunque si es más complejo, en esto parecería útil una cierta "navaja" que distinga el orden ontológico y moral, del orden teológico y espiritual con *para doxas*, ideas paralelas.

Haciendo esta distinción, la metafísica unifica el discurso revelado, lo sistematiza y articula, nuestras interpretaciones de la Biblia no pueden contrastarse objetivamente más que con la Revelación natural y una mirada psicológica sofisticada de la naturaleza humana, *contra facta non fit argumentum*, contra los hechos no hay argumento, y si profundizamos en la filosofía, la psicología y la metafísica, no vamos nunca

a encontrar verdades que contradigan las doctrinas de la gracia bíblicas. Pannemberg (dialectico) ya en el Prefacio de su Metafísica y pensamiento sobre Dios queda clara su intención: “La teología cristiana, para clarificar su discurso sobre Dios y sobre la realidad creada en relación con Dios, depende de su diálogo con la filosofía. Los teólogos, de su parte, en la historia de la metafísica, también han contribuido al desarrollo del pensamiento filosófico” (Metaphysik und Gottesgedanke, Gotinga 1988; ed. italiana:Metafísica e idea di Dio –Cásale Monferrato 1991–, Prefazione, p.5).

Por otra parte, Barth (anti dialéctico) sugiere “El “momento” es y será algo propio, distinto, extraño, frente a todo antes y después; no se prolonga en el después, ni tiene sus raíces en el antes; no está en un contexto temporal, causal, lógico; es siempre y por doquier lo absolutamente nuevo; es siempre el ser, tener y obrar de Dios, que es el único mortal. *Credo quia absurdum*! (Creo porque es absurdo) El hombre es absuelto siempre y solo como condenado ante Dios. La vida viene siempre y solo de la muerte, el principio solo del final, el Sí solo del No.” (Karl Barth, Carta a los Romanos, trad. Abelardo Martínez de La Pera, Madrid: BAC, 1998, pág. 161). Claramente, la lucha entre dialecticos y anti dialécticos es absurda en cuanto que no se entiende que la función del dialéctico es llevar al absurdo al anti dialéctico, para que de la paradoja, surja la síntesis, de lo ético a lo religioso, mejor dicho, la asimilación de lo ético desde lo religioso.

No obstante, al querer entrar en la dialéctica misma para “saltar” a la religión, no podemos proyectar nuestra filosofía en la lectura de la Revelación, cargando de sentido griego a los textos escritos hace dos mil años por hebreos de semántica judía y sintaxis helena. El problema de la mitologización no fue de los hagiógrafos, sino que los dialécticos medievales, al leer palabras escritas en griego, iban a los griegos a encontrar su significado, y con él cargaban de sentido el Evangelio a la luz de los filósofos griegos, mitologizando el cristianismo. La denuncia de Heidegger pasa por ahí al decir cuando “la teoría católica de la creación se refiere a Aristóteles, no solo es falsa, sino ante todo supererogatoria–es incluso una depravación del contenido auténticamente teológico de la teología” (Protocolos del semestre invierno 1950–51, citado en R. Kearney y J. O’Leary (eds.), Heidegger *et la question de Dieu*, Grasset, 1980). Es decir, lo que pretendía Heidegger no era eliminar el acceso racional a Dios, sino que la filosofía siempre sea solo

filosofía, el *teos* de la teodicea, es en realidad "ente", nunca el Dios de la cruz, y entre el "dios de la gloria" de la *teologíae creationis*, y el "Dios crucificado" hay salto, discontinuidad, solo comprendiendo la discontinuidad la fe cobra su valor como religiosa, el Dios crucificado es Dios sin ser.

Por lo demás, hay dos grandes errores en cuanto a dialécticos y anti dialécticos: a– los antidialécticos niegan la posibilidad natural de conocer al Dios creador, es decir, niegan toda posibilidad de una teología de la gloria o natural, desconociendo la asimilación que hace el apóstol de la razón natural en Hechos 17:28 al citar a un poeta filósofo (Aráto), que acertó al decir "somos linaje de Dios", ¿Podría haber citado a un no creyente el apóstol si tal no hubiese tenido al menos algunas *semillas del verbo*?. Por otro lado, algunos dialécticos niegan la discontinuidad, y la paradoja que implica el salto de la fe, porque si bien el apóstol asume que los griegos tenían cierto conocimiento del Dios de la gloria, asume que del Dios de la cruz no saben nada, cuando dice "Porque mientras pasaba y observaba los objetos de vuestra adoración, hallé también un altar con esta inscripción: AL DIOS DESCONOCIDO. Pues lo que vosotros adoráis sin conocer, eso os anuncio yo." (Hch. 17:23). Para decirlo claramente, *el mismo apóstol que citó a un poeta filósofo reconociendo su conocimiento sobre Dios, fue el mismo que dijo que Dios les era desconocido*, y no hay contradicción entre una afirmación y otra, sino *paradoxa*, *doxas paralelas*, entendimientos paralelos sobre Dios, no podemos forzar a una *doxa* a entrar en el carril de la otra, caeríamos en la subsunción desde la fe, o la subsunción desde la razón, que culminan en fideísmo o racionalismo.

No que los de la *teologíae gloriae* no entiendan que por la fe se conoce la Revelación Especial, sino que niegan la discontinuidad, el traslape, la paradoja, el contraste, Ratzinger en su libro (El Dios de la fe y el Dios de los filósofos, Ed. Encuentro, 2006, Zurich, pág. 13) dice "La fe cristiana en Dios acepta en sí la doctrina filosófica de Dios y la consuma; dicho brevemente: el Dios de Aristóteles y el Dios de Jesucristo es uno y el mismo; Aristóteles ha conocido al verdadero Dios, que nosotros en la fe podemos aprender más honda y puramente" y en el mismo párrafo plantea que la diferencia es de grado, cuantitativa y no cualitativa, como si la diferencia entre un cristiano con Platón es que el primero sabe algo más sobre Dios. El gravísimo error, que ya comete Tomás es integrar fe y filosofía desde el criterio de la filosofía, que

aplica la lógica y excluye la paradoja, por tanto renuncia a la fe evangélica, en pos de la filosofía, del Dios de los filósofos. Por otro lado, el error de la "*sola fides*" es querer negar que la fe tiene cierto grado de racionalidad, los antidialécticos son antitéticos, pero la síntesis de los dialécticos renuncia a la paradoja, por lo que nunca llegan a armonizar al Dios crucificado, porque lo hacen demasiado explicable dentro de las categorías griegas, lo introducen en la cultura de la vista, de *las imágenes*[2].

Si el solafideísmo fuera una tesis respecto de nuestra relación cognitiva con el Creador, y no aquello por lo que los creyentes vuelven suyo el triunfo de Cristo en la cruz, sería justificada la presunción de que todo acceso racional a Dios está cerrado, pero el mismo Señor pide "...Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, y con toda tu alma, y con toda tu mente."(Mt. 22:37), "Clama por inteligencia y pide entendimiento" (Prov. 2:3).

Al igual que Anselmo, Calvino afirma en el prefacio la Institución de 1536 que "solo buscaba presentar ciertos rudimentos que permitan formar en la piedad a los que son tocados por alguna búsqueda de religión" (praef., 9), a pesar de que hable Calvino a los de la fe, sus explicaciones rosan lo que hoy llamaríamos "filosofía de la religión", en Institución II, 2, el capítulo en que más detenidamente discute la miseria actual del hombre (naturalium donorum corruptio, pravitas voluntatis, etc.), afirma que la razón, "siendo un don natural, no pudo ser borrada del todo", pero eso no significa que estemos ante un conocimiento de Dios de carácter autónomo. Calvino más bien pasa de inmediato a llamar la atención sobre el recíproco condicionamiento del conocimiento de Dios y el conocimiento de sí mismo. Pero lo que habilita Calvino como "conocer de Dios y de sí mismo en el hombre" no es un Dios metafísico, al que Calvino ni apoya ni se enfrenta, ni al alma como sustancia, sino al "yo profundo y ante Dios" y el "Dios que se revela en el plan de salvación", no hay error pues en buscar verdades que nos rijan en la sociedad y en la ciencia a través de una razón autónoma, siempre que ésta no se entrometa en las cuestiones de fe, el error de la escolástica fue el no distinguir que el Dios accesible a la

2 Quizas el que muestre mejor esta discontinuidad paradójica es Emil Bruner, al señalar que el Dios bíblico tiene nombre, lo cual lo aleja de la concepción particularista del nombre en los griegos, sin llegar al «absoluto conceptual», porque Yahve es un absoluto personal, con nombre, lo que para los griegos sería una contradicción, que Dios sea el uno-absoluto, pero que tenga nombre. Se revela con nombre y no por *via causalitatis*.

razón es conocido desde una circunstancia que nos es accesible, pero que al final se distorsiona, y al querer integrar revelación natural y la sobrenatural, la primera en último término es regla positiva de la segunda, porque la carga semánticamente.

La revelación general o natural, es la revelación que en cuanto al medio, habla por la creación, y en cuanto al alcance es universal. La revelación especial o sobrenatural, en cuanto al medio, habla por los profetas, apóstoles, ángeles o Cristo mismo, su fuente está en la Biblia, y su alcance es limitado por cuanto forma parte de una historia de la salvación contextuada.

Los pasajes bíblicos que hablan de la Revelación de Dios a través de la naturaleza son (Sal. 19:1–6, Hch, 14:15–17, 17:16–27 y Rm. 1: 18–32). “Quienes habiendo entendido el juicio de Dios, que los que practican tales cosas son dignos de muerte, no solo las hacen, sino que también se complacen con los que las practican.” (Rm. 1:32), estas palabras indican que la revelación general o natural, también se da a conocer a través de las relaciones humanas, por lo que ampliamos su medio.

La importancia de la revelación general no puede exagerarse, ya que Dios dispuso darse a conocer también a través de ella, aunque no para salvarnos, sino para dejarnos sin excusa, puesto que son un testimonio, el medio por el que conocemos tal Revelación es la razón y no la inspiración. ¿Está habilitada pues la razón del “caído” para conocer todo lo que de Dios puede saber por la creación? Romanos 1:18 dice que los hombres detienen con injusticia la verdad, “Porque ya que en la sabiduría de Dios el mundo no conoció a Dios por medio de su propia sabiduría, agradó a Dios, mediante la necedad de la predicación, salvar a los que creen.” (1 Cor. 1:21). Esta paradoja “Dios se da a conocer por la creación, pero este conocimiento condena y es difícil” surge como resultado de los efectos *noéticos* del pecado (*noetos es pensar*), ya que la teología de la gloria o de la creación ha desconocido este efecto a la hora de desarrollar su teología natural y de integrarla a la Especial. “¿Dónde está el sabio? ¿Dónde está el escriba? ¿Dónde está el disputador de este mundo? ¿No ha enloquecido Dios la sabiduría del mundo?” (1 Cor. 1:20), partir de una situación prelapsaria, para conformarnos con Aristóteles o Platón, no nos haría justicia como protestantes, desconocerlos tampoco. “Te alabo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque ocultaste estas cosas a sabios e inteligentes, y las revelaste a los niños.” (Mt. 11:25), ¿No está escogiendo Dios cómo y a quienes reve-

larse? “no que seamos competentes por nosotros mismos para pensar algo como de nosotros mismos, sino que nuestra competencia proviene de Dios” (2 Cor. 3:5). En nuestro conocimiento de la verdad no mostramos tantos frutos de la salvación como en el amor, porque si bien los entendidos pueden conocer cierta verdad de Dios, ese conocimiento nunca es del todo bueno porque “sabemos que todos tenemos conocimiento. El conocimiento envanece, pero el amor edifica.” (1. Cor. 8:1).

La posibilidad de un acceso racional a Dios que no sea por la vía de la revelación especial se topa no solo con las objeciones que hasta aquí hemos mencionado, centradas en la idea de que una depravación total del hombre como sería profesada por la tradición calvinista. También hay objeciones propias del tipo de “cristocentrismo” propio de la escuela barthiana, que proyecta hacia Calvino sus propias tesis respecto de la imposibilidad de un conocimiento de Dios que no sea a través de Cristo (Busch, 2008: 222). Ahora bien, parece haber algún sustento textual en Calvino para tales tesis. Así, por ejemplo, tenemos la afirmación según la cual respecto de las “cosas celestiales” los hombres son ciegos (Inst. II, 2, 13 y 18), Calvino no está negando la posibilidad de tal conocimiento, sino precisamente describiendo en qué condición se encuentra el hombre que accede de tal modo a Dios –una condición de desesperación, por verse enfrentado a algo que “absorbe todo su sentido”–, con lo cual precisamente se da por sentado que tal conocimiento es en realidad posible. No que pretenda Calvino o el mismo Pablo que conozcamos a Dios como redentor por medio de la filosofía, ya en Hechos 17, cuando Pablo habla de Jesús como resucitado (17:32), se ríen y se van, más cuando hablaba de Arato y el linaje de Dios por participación (17:28), en este paradigma, Dios como primer motor inmóvil, les era conocido, la teología de la creación, la dela vista, no habría confrontado para nada a los griegos, pero Dios como redentor, la teología de la cruz sí. Si nuestra teología general no es más que una profundización integrante de las verdades naturales que descubrimos con la filosofía, seguiremos predicando al “dios desconocido” (Hch. 17:23). El llamado de Calvino y sobre todo de Lutero es muy pertinente[3].

3 Ciertamente consentimos a Paul Helm al notar que el centro de la preocupación de Calvino no es la racionalidad de nuestras creencias sino la inexcusabilidad del hombre, aunque de esta fundamentación pueda la “mostración”, justificar una “demostración”. (Helm, 1998: 87-107).

No es que los hombres no puedan conocer la Revelación General, sino que tuercen las verdades, para conformarlas a sus deseos pecaminosos, llamando a lo bueno malo, y a lo malo bueno.

El capítulo segundo de las Instituciones está dedicado a afirmar la existencia de una*dúplex cognitio* de Dios, la diferencia entre conocerlo como Creador y como Redentor. El texto inequívocamente afirma que como redentor nuestra razón no alcanza a conocerlo. Pero es igualmente evidente que sí es presentado como cognoscible en cuanto Creador (Inst. I, 2, 1). Esto noquita que también para el adecuado conocimiento de Dios como Creador sea necesario recurrir a la Biblia (Inst. I, 6, 1). Junto a Calvino no renunciamos a las dos formas de conocer a Dios, pero queremos colocar a la revelación general en su lugar, esto es, como *regula regulata*, como norma que debe ser normatizada por otra superior que es la Biblia, ya que si bien en sí misma es clara y muestra a Dios en sí, "el ente" que se pregunta por Dios está "caído" y desde el "ahí" de la pregunta, la dificultad es infinita por su pecado, por tanto solo es clara la revelación especial, que es revelación velada "para el que se pierde", pero es poder de Dios para los elegidos.

La revelación natural por tanto puede ser malentendida como fruto de una incomprensión de la caída, no que Dios confunda a los ojos como una especie de genio maligno, sino que la claridad con la que Dios habla por la creación, "Cuando veo tus cielos, obra de tus dedos, la luna y las estrellas que tú formaste" (Sal. 8:3), es ineficaz no "en sí" pero si "en nosotros", "Esto pues digo, y requiero en el Señor, que no andéis más como los otros Gentiles, que andan en la vanidad de su mente. Teniendo el entendimiento entenebrecido, ajenos de la vida de Dios por la ignorancia que en ellos hay, por la dureza de su corazón" (Ef. 4:17–18), y la advertencia del mismo apóstol que señaló la revelación general, es el que advierte el "desde antropológico" que nos limita, no es entonces, un problema ontológico el de la revelación general, sino antropológico, espiritual, el pecado.

Colocar, pues, tal revelación a la par de la Especial, es un error metodológico que tiene sus raíces en una escuela que funda la dialéctica, y que poseía la biblioteca más grande de la antigüedad, Alejandría: Esta escuela utilizaba el método alegórico, además, quería unificar revelación bíblica y filosofía griega. Clemente de Alejandría sostenía que el sentido literal fundamenta una fe muy elemental, mientras que el sentido alegórico busca la *hiponoia* o sentido profundo. "Adoptaron el

principio fundamental de Platón de que no debe creerse nada que sea indigno de Dios. Por tanto, cada vez que encontraban en el Antiguo Testamento cosas que no concordaban con su filosofía, o que ofendían el sentido del decoro, recurrían a interpretaciones alegóricas.” (L. Berkhof, Principios de interpretación bíblica, Ed. Desafío. EEUU: pág. 14–15) Filón de Alejandría “Por el lado negativo, afirma que debe rechazarse el sentido literal cuando la Escritura afirme cualquier cosa que (a nuestro juicio) sea indigna de Dios, cualquier afirmación que implique una contradicción, y cuando la Escritura misma alegorice”. (Farrar, History of Interpretation, p.22).

La hermenéutica occidental que toma de los Palestinenses su aprecio por la tradición, de los Alejandrinos su amor por la filosofía, y de los Antioquenos, fundados por Diodoro (378) obispo de Tarsis, el sentido histórico y gramático de los textos. Hilario, Ambrosio, Jeronimo y Agustín son representantes de la hermenéutica occidental, que en la teoría, afirmaban el valor del sentido literal de la Escritura, pero en la praxis alegorizaban demasiado y cuando la Escritura se ponía “oscura”, aplicaban la “*regula fidei*” la regla de la Iglesia. “Los monasterios adoptaron con sabiduría la regla de san Benito, y se decretó que las Escrituras debían ser leídas, y junto con ellas, la interpretación de los Padres, como explicación definitiva del texto. Incluso Hugo de san Víctor dijo: “Aprende primero lo que debes creer y después ve a la Biblia para corroborarlo” (L. Berkhof. Ibid., pág. 23).

Esto ha producido un pliegue en la teología medieval muy engañoso, por un lado afirmaban la supremacía de las Escrituras, pero al interpretarlas solo desde la óptica de la tradición, cedían ante ella. Por otro lado afirmaban el valor del sentido literal, pero alegorizaban demasiado. La alegorización es peligrosa porque siempre el texto es alegoría de algo más, ese “algo más” de la alegoría era puesto por los filósofos griegos, que llevaba a los medievales a la tercera contradicción, afirmaban la autonomía de la teología con respecto a la filosofía, pero al colocarla como sierva, la pusieron como señora, la “razón griega” terminó teniendo la última palabra en muchas ocasiones.

Leo Strauss, en su introducción al estudio de la filosofía medieval, ha llamado la atención sobre el contraste entre el título de la principal obra teológica del siglo XIII y la principal del siglo XVI: por una parte la Summa Theologiae, por otra parte la Institución de la Religión Cristiana –contraste al que ha dado un significado epocal, como represen-

tativo de una preocupación por una parte por lo que Dios es en sí mismo, por otra por lo que es para nosotros (Strauss, 2007: 309). Una preocupación por la “ciencia”, por el enciclopedismo y por la tradición, y una preocupación por los orígenes, por los fundamentos y por la religiosidad. En palabras del propio Calvino “no comprendo bajo conocimiento de Dios uno por el que solo entendemos que existe un Dios, sino uno por el que entendemos a la vez qué nos compete saber de él, qué sirve para su gloria” (Inst. I, 2, 1).

En momentos donde la Escritura es bien interpretada, la Revelación General cobra su lugar de “puesta en común” para el dialogo con los gentiles, pero en situaciones donde la posmodernidad a disparado contra el *sensus literalis*, y contra la verdad absoluta, la Revelación General cobra su sentido como modo de exponer la verdad de Dios y para decir como Pablo “como algunos de vuestros mismos poetas han dicho:” (Hch. 17:28). Calvino en Instituciones 2.2 15–6, llego a decir “Cuando al leer los escritores paganos veamos en ellos esta admirable luz de la verdad que resplandece en sus escritos, ello nos debe servir como testimonio de que el entendimiento humano, por más que haya caído y degenerado de su integridad y perfección sin embargo no deja de estar aún adornado de excelentes dones de Dios. Si reconocemos al Espíritu de Dios por única fuente y manantial de la verdad, no desecharemos ni despreciaremos la verdad donde quiera que la hallaremos, a no ser que queramos hacer una injuria al Espíritu de Dios... Si, pues, Dios ha querido que los infieles nos sirviesen para entender la física, la filosofía, las matemáticas y otras ciencias, sirvámonos de ellos en esto.”. Usar las verdades de la ciencia, la poesía o la filosofía, para vivir o para exponer las verdades de la Escritura, es una verdad bíblica y muestra que el creador del universo y el que inspiró la Biblia es uno solo, porque “En el principio era *la inteligencia*” (Jn. 1:1), Dios al amar se da, se otorga, pero “antes” de otorgarse, pensaba en Él mismo, que es su forma de amarse.

# Capítulo III
# La fe es por el oír (Shmá Israel)

*"La fe mira a través de la escucha, con los ojos de otro"*

En el mundo hay dos culturas, la cultura de la vista, que desarrolla su metafísica partiendo de la física, de lo observable y experimentable, y la cultura del oído, que funda su metafísica en relatos fundamentales y mitos del origen, basados en la *dabar* o Palabra. En la cultura de la vista, el que *ve* tiene el poder, y encuentra la verdad a partir de la observación, en la cultura de la escucha, tiene la iniciativa el que habla que siempre es un "Otro", por lo que se llega a la verdad a través de la escucha. En la primera cultura el hombre pone su "ver" en tanto que pensar también, como regla de la existencia, en la segunda, el hombre está abierto al movimiento de la historia como un "soplo", la cultura de la vista es fija, estable, universal y necesaria, la cultura de la escucha es mutante, dinámica, cultural y paradójica.

En el Antiguo Testamento se afirma en varias ocasiones que ningún ser humano puede "ver" la presencia misma de Dios: "Ningún hombre puede verme y seguir viviendo" (Ex 33,20; ver: Ex 19,21; Dt 4,12.15; 18,16; Jue 13,22; Is 6,5; Sir 43,31). En Ex 24,10–11 se dice que Moisés y los ancianos de Israel "vieron" a Dios, utilizando el verbo *lirot* indicando una percepción visual, una teofanía, pero solo son por lo pronto, heredadas de antiguas tradiciones que los textos posteriores y la misma tradición rabínica se ocuparon de modificar y explicar.

"Muchos textos del Antiguo Testamento, para salvaguardar la trascendencia divina, evitan las expresiones que pueden llevar a entender que Dios es visible para los ojos humanos. En esos casos, los términos *lirot* y *lajshof* "ver", no se utilizan para indicar una visión de la presencia misma de Dios. A los que pretenden ver la divinidad, Dios solo les permite ver su gloria. Por esa razón se prefiere utilizar la expresión "Dios manifestó su gloria" (Nm 16,19; Dt 5,24; Sal 102,17; Ez 10,4; etc.). En esos casos se entiende que la "gloria" de Dios es la manifestación exterior de su poder y de su santidad, y se representa por la nube, la luz, el fuego, el ruido..., elementos que producen temor (Ex 19,16) y revelan que Dios está presente, al mismo tiempo que actúan como una pantalla que impide que Dios sea percibido por los ojos humanos."

(Rivas, Luis Heriberto. El conocimiento de Dios en el Evangelio de san Juan, Un. Cat. Arg.).

Pero principalmente se dice que los seres humanos "ven la gloria de Dios" cuando experimentan sus actos salvíficos, cuando perciben los actos salvadores en los que pone de manifiesto el ejercicio de su poder (p.e. Ex 16,6–7; Nm 14,22; Is 66,18...). Ver a Dios en las cosas hechas, para el hebreo es verlo más allá de la *fisis* es verlo en lo que hace en la vida, en el pueblo, en el decurso histórico.

En estos casos, cuando se menciona "la gloria", no se habla de la nube, el fuego, el ruido..., sino de los mismos hechos de la salvación como la salida de Egipto, el retorno de la cautividad en Babilonia, etc. Cuando Moisés pidió al Señor: "Por favor, déjame ver tu gloria", el Señor le respondió mostrándole su amor, su misericordia (Ex 33,19), pero de inmediato se puntualizó que la misma presencia del Señor no podía ser vista por ningún mortal (v. 20).

Deuteronomio 6:4 dice: "*Shema Israel Adonay Elohenu Adonay ejad*" que traducido es "Escucha Israel El Eterno nuestro Dios, El Eterno uno es". El rab. Jonathan Sacks lo describió quizás insuperablemente cuando dijo: "La mayoría de las civilizaciones han sido culturas del ojo. El judaísmo, con su creencia en el Dios invisible que trasciende el universo, y su prohibición contra las representaciones visuales de Dios, es supremamente una civilización de la oreja. Los patriarcas y los profetas no vieron a Dios; ellos lo escucharon. Por lo tanto, el verbo clave en el judaísmo es Shema, "escucha". Para darle fuerza dramática a la idea de que Dios es escuchado, no visto, cubrimos nuestros ojos con la mano mientras decimos estas palabras" (The Koren Siddur, with Introduction, Translation, and Commentary by Rabbi Sir Jonathan Sacks [Jerusalem: Koren Publishers, 2009], 471).

El verbo "*yadhá*" (conocer) también significa "ver", pero no un ver teorético, contemplativo, sino activo, vivencial y profundo, a Israel se le dice que "el Señor le ha hecho ver" las grandes obras de la salvación "para que conozca que él es Dios y que no hay otro fuera de él" (Dt 4,35), para que conozca que él es Dios, el Dios fiel que guarda su alianza y su favor..." (Dt 7,9). Y con frecuencia se reprende a Israel porque es ciego, "no ve" o "no quiere ver" las obras de Dios (Is 43,8; 44,18; Jer 5,21; Ez 12,2; etc.). Esta idea de que el ojo no llega a Dios está presente en Juan,(5,37; 6,46; 1Jn 4,12.20), es retomada por el prólogo del evangelio de Juan en la afirmación de su último versículo:

"A Dios nadie lo vio jamás" (Jn 1,18a), nadie conoció a Dios, "Mi Padre es aquel de quien ustedes dicen 'es nuestro Dios', pero en realidad no lo conocen" (8,54–55; ver 7,28; 8,19; 15,21; 16,3).

Los gnósticos afirmaban que el alma por ser creada por Dios, es divina, en consecuencia, el hombre conoce a Dios cuando llegaba a conocerse a sí mismo: "Cuando lleguen a conocerse a ustedes mismos, entonces serán conocidos y se darán cuenta de que son los hijos del Padre viviente" (Evangelio de Tomás, 3). Juan rompe de un solo golpe la presuntuosidad de los fariseos, que creían conocer a Dios por cumplir con sus tradiciones, a los filósofos naturalistas, a las religiones mistéricas, y a los gnósticos. Los creyentes pueden verla gloria de Dios que la Palabra hecha carne recibe del Padre, gloria que tenía antes de que el mundo existiera (17,5), y que solamente pueden contemplar los que tienen fe (11,40), fe que otorga Dios soberanamente (6:44).

Para poder "ver a Dios" es necesario haber subido al cielo, pero "nadie subió al cielo, sino el que bajó del cielo" (3,13); solo quien ha contemplado a Dios puede dar testimonio de Él, en consonancia con la teología paulina, donde Cristo "Es la imagen del Dios invisible" (Col. 1:15), podemos dar testimonio de Dios porque hemos visto a Dios en Cristo. "A Dios nadie le vio jamás; el unigénito Hijo, que está en el seno del Padre, él le ha dado a conocer." (1:18). Cuando la teología reformada dice que Dios es incognoscible, propone esta paradoja de un Dios invisible que se muestra, no metafísicamente, sino históricamente, "Y el Verbo se hizo carne, y habitó entre nosotros, y vimos su gloria, gloria como del unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad." (1:14). Y diríamos con Juan o Pablo a cualquier filosofo no creyente, "no conoces a Dios". "... la Sabiduría, está escondida a los ojos de todos los vivientes... pero Dios la vio y la reveló" (Jb 28,27; ver 33,26). El pensar ajeno a la fe, está sujeto al ojo, porque nada escucha de Dios.

No podemos reducir a Cristo a un "Revelador sin Revelación" como lo hace Bultmann, "Las palabras de Jesús no comunican algo especial o concreto que él haya visto u oído junto al Padre. En ninguna parte comunica cosas o sucesos de los que sus ojos u oídos hayan sido testigos. En ningún lugar habla de temas celestes; tampoco comunica misterios cosmológicos o soteriológicos como lo hace el liberador gnóstico [...] Todo ello pone, finalmente, de manifiesto que Jesús en cuanto revelador no revela ninguna otra cosa, sino que él es el Revelador..." (R. Bultmann, Teología del Nuevo Testamento, Salamanca, Sí-

gueme, 1981; 480 y 484.) “Como el Padre me conoce, yo conozco al Padre” (10,15; ver 7,29; 8,55; 17,25); “el Padre me ama...” (3,35; 5,20; 10,17; 15,9), “yo amo al Padre...” (14,31). Esa misma relación de conocimiento y amor se da ahora entre Jesús y sus discípulos: “yo los conozco” (10,14.27), “ellos me conocen” (10,4.14; 6,69; 17,8.25); “el que me ama, será amado por mi padre, y lo amaré...” (14,21.23); “yo los he amado” (13,34; 15,12); “el Padre los ama, porque ustedes me han amado” (16,26). Jesús lleva a los discípulos al verdadero conocimiento del Padre (14,7; 17,3).Pero para una predicación expositiva al estilo Bultmanianna, las historias de Jesús no revelan doctrinas sobre la salvación, sino que son mensajes positivos sobre la existencia y la moral contemporáneas, “En verdad, en verdad te digo que el que no nace de nuevo no puede ver el reino de Dios.” (3:3), como Cristo lo entendió, un bultmanianno no ve en las obras de Jesús las obras del Reino, porque “vosotros no creéis porque no sois de mis ovejas.” (10:26),solo con la fe podremos “ver” cómo y en qué, las obras de Cristo revelan el Reino de Dios, la predicación, pues, debe caminar de la mano del hagiógrafo, a la historia, hermenéutica de lo visual en el sentido hebreo, para culminar de la mano del Espíritu, en la mente unificadora de Dios, hermenéutica de la escucha, la primera revela al Jesús histórico, la segunda al Cristo de la fe.

Nótese que si el “Dios crucificado” no se revela detrás de la naturaleza, sino en la historia, esta comprensión de Dios es regla positiva para toda posible comprensión de Dios, aunque el evangelio no pone en oposición dialéctica al Jesús de la historia y al Cristo de la fe, sino que muestra al Jesús de la historia como único medio de conocer al Cristo de la fe que es el revelador del Padre, solo los que han visto al Jesús histórico, pueden dar testimonio del Cristo de la fe, Juan dirá, “En verdad, en verdad te digo que hablamos lo que sabemos y damos testimonio de lo que hemos visto, pero vosotros no recibís nuestro testimonio.” (3:11). Pero qué conocen de Dios los que están fuera de la historia de la salvación? ¿Alguien puede sin escuchar, conocer y salvarse?

Pero desde que el hombre ha caído ha quedado sumido en la estructura visual del conocimiento, por lo que se revela que de lo espiritual nada sabe, y no puede decir como el Apóstol “no mirando nosotros las cosas que se ven, sino las que no se ven; pues las cosas que se ven son temporales, pero las que no se ven son eternas.” (2 Cor. 4:18). El *nous* griego, de traducción tan problemática cuando se quiere expresar su

sentido estrictamente cognoscitivo, es en su semántica llana, visión; sea lo que quiera de las significaciones más escondidas de *noeín,* su sentido obvio, en que se basan los demás mediante diversas transposiciones, es ver. Lo mismo ocurre con la palabra, tan ilustre, theoría, *Teos orao,* ver a Dios, llegar a Dios por la vista, y los latinos recogen—si bien con sabrosas diferencias de matiz– la misma metáfora visual para hablar de *contemplatio* y traducir como *vita contemplativa* el *bíos theoretikós* helénico. Idea y eídos, dos términos tomados de la esfera de la visualidad, "aspecto", "lo que se ve", tienen la más larga proliferación en el vocabulario del conocimiento: idea como realidad, idea como instrumento mental, identificada casi a representación; en versión latina, species, con la raíz visual correspondiente y todo su linaje: especulación, inspección, aspecto, respecto, y, por otra parte, escéptico –el que mira desconfiadamente a uno y otro lado–.

Todo ello culmina naturalmente en la identificación del saber con la metáfora de la luz. Phôs y sus derivados phaínestha, , phainómenon, hoy decimos fósforo (portador de luz), la dualidad de la luz y las sombras en el mito platónico de la caverna, la doctrina del lumen naturale, las imágenes luminosas que se acumulan cuando el hombre tiene la impresión de que conoce de veras, como en el siglo XVIII–Ilustración, Aufklarung, Enlightenment–, y lo contrario en las épocas opuestas: oscurantismo, Dark Ages. Concepto, viene de concebir, "dar a luz", mayéutica, inteligencia, *inter* 'entre' y *legere* 'leer'. Sin ir más lejos, antropos (hombre) viene de anti–orao, mirar hacia adelante, algunos también sostiene que viene de antro–pus, (pus= podos, pie) salir de la caverna caminando.

La categoría del ver por lo pronto es exterioridad, caída, fisis o naturaleza, la vísta nos data de la corrupción, Dios es Espíritu y como tal es incorruptible, por tanto invisible, la metafísica occidental discurre a lo más allá de la vista, pero desde el principio de la vista que es la realidad física.

Aristóteles, en las primeras líneas de su Metafísica, tropieza con la preferencia de la percepción visual sobre las demás, y da una explicación de ella: "muestra–dice–muchas diferencias" (pollas deloí diaphorás). Si la función primordial del saber es distinguir, discernir, discriminar, parece que es la vista el sentido que más se acerca a ello. Los Apóstoles escribieron en Nuevo Testamento con sintaxis griega, pero no con semántica griega, la mitologización surgió cuando los Padres

Apostólicos cargaron de semántica griega textos escritos con un horizonte mental hebreo, que no tiene una cultura de la vista, sino del oído, como señalamos, “porque por fe andamos, no por vista” (2 Cor. 5:7), “Porque en esperanza hemos sido salvos, pero la esperanza que se ve no es esperanza, pues, ¿por qué esperar lo que uno ve?” (Rom. 8:24,25). La cultura es del oído, porque el conocimiento sujeta, envanece, pero el amor todo lo entrega y espera, el saber cierra el amor abre y edifica, y la cultura judía es una cultura del amor, que debiera abrirse a Dios en confianza y fe. La fe es confianza, entrega, convicción, pero esta convicción no puede ser controlada ni dominada por nosotros, es salto, abismo, “Ahora bien, la fe es la certeza de lo que se espera, la convicción de lo que no se ve.” (Heb. 11:1). La fe pues es un tipo de conocimiento pero no un conocimiento conceptual y que parta de este mundo, sino un conocimiento testimonial, espiritual.

En la época de Lutero la teología ya había volcado hacia la cultura de la vista desde el segundo Concilio de Nicea, todo se resolvía en sede filosófica “De hecho, nadie puede llegar a ser teólogo si no llega a serlo sin Aristóteles” (Debate contra la teología escolástica, 44). En contraste Pablo proponía el *Fides ex auditu*, la fe es por el oír. El conocimiento filosófico es por el ver, la metafísica celestial es paradójica, del oído que mira con el espíritu pero como en espejos, el conocimiento filosófico es lógico, “¿Cómo, pues, invocarán a aquel en el cual no han creído? ¿Y cómo creerán en aquel de quien no han oído? ¿Y cómo oirán sin haber quien les predique? ¿Y cómo predicarán si no fueren enviados?” (Rm. 10:14–15). Fenoménicamente, en la experiencia nos cruzamos con gente que invoca, pero fundamentalmente lo primero es el envío, el envío de Dios produce la predicación, la predicación produce oír, el oír produce fe y la fe nos hace invocar, que invoquemos es una obra de Dios. El Señor usa testigos para obrar en la fe, así como en el Antiguo Pacto las doce tribus fueron testigos de Yahve (Is. 43:10), los apóstoles del Nuevo Pacto son testigos de Jesucristo “pero recibiréis poder cuando el Espíritu Santo venga sobre vosotros; y me seréis testigos en Jerusalén, en toda Judea y Samaria, y hasta los confines de la tierra.” (Hch. 1:18). De tal manera que para que haya auténtica fe, tiene que haber auténticos enviados, testigos que prediquen, “lo que hemos visto y oído, os proclamamos también a vosotros, para que también vosotros tengáis comunión con nosotros; y en verdad nuestra comunión es con el Padre y con su Hijo Jesucristo.” (1 Jn. 1:3) “Lo que existía

desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que hemos contemplado y lo que han palpado nuestras manos, acerca del Verbo de vida” (1 Juan 1:1), Quiere decir que el testigo ve y oye, lo visto se sujeta a la historicidad, el apóstol tenía que ser un testigo físico del Cristo resucitado (Hechos 1.22; 10.39–41; 1 Corintios 9.1; 15.7–8.); y lo oído se sujeta a la fe y la moral del apóstol, tenía que ser capaz de autenticar su designación apostólica con señales milagrosas (Mateo 10.1–2; Hechos 1.5–8; 2.43; 4.33; 5.12; 8.14; 2 Corintios 12.12; Hebreos 2.3–4) y debía ser enviado por Cristo en persona (Marcos 3.14, Lucas 6.13, Hechos 1.2, 24; 10.41; Gálatas 1.1), Por tanto, la fe está sujeta al testimonio como éste al envío. *Pistis ex akoes, fides ex auditu*, “la fe es por el oír, y el oír por la Palabra de Dios” (Rm. 10:17). Nadie puede controlar lo que oye, porque el Espíritu sopla por donde quiere (Jn. 3:8).

Si la fe depende del testimonio y es por el oír, la fe es por lo pronto “mirar con los oídos de la fe, a través de los ojos de otro”, (algo similar dice Tomás en SCG) porque nos sujetamos a la confiabilidad del testimonio y a la rectitud de los testigos, porque el objeto de la mente es la verdad, el del espíritu es el amor y el del alma la misericordia, si pues alguien predica la verdad con amor y misericordia, abre con el poder de Dios el oído para escuchar con fe. Yo sin más puedo elegir, aunque limitadamente qué es lo que quiero ver y direccionar mi mirada, pero nunca podría elegir qué escuchar a menos que primero antes alguien haya hablado, en esto consiste la soberanía de Dios en la salvación, que nadie antes de oír puede buscar a Dios y creer, y nadie puede anunciar si no fue enviado, ¡tan importante es la Iglesia!

La vista es, en efecto, específicamente, el sentido del mundo o si se prefiere, de la mundanidad, usamos dice Heidegger, este término ver para objetos de otros sentidos, decimos: – mira cómo suena, mira cómo huele, mira cómo sabe, mira lo duro que es. La vista señala que el ser a la mano, en su caída se presenta como ser ante los ojos, inmundo, desatento del pathos de la escucha.

Tomás significa que el origen de la fe es el oír y no el ver, y que la escucha es exterior pero está bajo la inspiración interior de Dios (S. T. q.5 a.I as3), la razón solo es causa externa de la fe puesto que la interna es el don gratuito de Dios (q.6 a.1 ad2). No obstante en su lectura exegética de la Biblia abusa de la interpretación Asimilante y de impregnar de filosofía griega su modo de interpretar la Revelación bíblica.

No obstante este error hermenéutico ya es cometido por Agustín y los dialecticos, piensa Heidegger, donde pensar se identifica con “ver”, se define a Dios como el “ser–presente–continuo”, porque el ser y Dios son pensados como “ser–constantemente–ante–los–ojos” (O Poggeler (ed.) Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes, Colonia (Alemania), Kiepenheuer & Wistch, 1969, p.55). Si creer es contemplar, la cultura de la vista de la metafísica helénica toma el timón de la teología cristiana, desjudaizándola desde la raíz. No es casualidad que Aristóteles use en su Metafisica “*oregontai*”, “todo hombre tiende por naturaleza a ver, a saber”, la supremacía del ver es la base de la filosofía occidentalque sedujo al primer Agustín (Ser y Tiempo, 171). Heidegger cita un pasaje de las Confesiones, capitulo X “precisamente, no decimos solamente escucha como eso reluce, o bien huele como aquello brilla, o gusta como eso ilumina, o toca como resplandece, no, decimos en todos los casos: ve, decimos que todo es visto” (Ibid). La apropiación del ser por el ver, es un desvío del *Dasein* (hombre, ser ahí), su inmundicia, “El cuidado se transforma en preocupación de las posibilidades de ver el mundo [...] El *Dasein* (el hombre) se deja tomar únicamente por el espectáculo del mundo” (Ibid. 172). Heidegger sostendrá que Lutero es de los pocos en advertirlo.

La hermenéutica nace con Lutero cuando descubre que el horizonte mental de comprensión de la Revelación es el oír paradójico, ¡Que digno sería el hombre si el criterio con el cual se debiera examinar fuese su razón, la que le es tan propia! Pero el es “esclavo, miserable, cautivo, enfermo y muerto, pero por la operación de su Señor Satanás, añade además de sus miserias la ceguera, de tal modo que se cree feliz, libre, independiente, poderoso, sano y vivo” (Erwin Lutzer, Doctrinas que dividen, Ed. Portavoz, 1998, EE.UU. pág. 184). Como dice Miguel Narciso Luna Revoredo en su tesis para Maestría (La Sola Scriptura, Génesis de una racionalidad mínima y práctica” pág. 18). “La Iglesia de Lutero es un Iglesia de la palabra – leída, predicada, cantada, escuchada– más bien que una iglesia sacramental, una Iglesia que se remite más al oído que a la vista, como era el caso de la magnificencia del culto católico”. No por nada veía Schopenhauer que el centro de la misa católica es la eucaristía (lo visible de la sustancia) y el del culto protestante la predicación, los artistas católicos se dedicaron a la pintura, los protestantes a la música.

Agustín dijo “*Sufficit sibi oculus ad non videndum, hoc est ad tenebras; ad videndum vero lumine suo non sibi sufficit nisi illi extrinsecus adiutorium clari luminis praebeatur*” (De gest. Peí., 3, 7: PL 44, 323–4; BAC, Obras de san Agustín, t. g. “No es suficiente el ojo para ver, ya que está en tinieblas, para ver la luz verdadera no es suficiente en sí mismo para salvarse, sino que necesita recibir la influencia de la luz brillante para ver”. La fe es un conocimiento peregrino, desterrado, si la visión es seguridad dominante la fe es seguridad dependiente. “Jesús le dijo: ¿Porque me has visto has creído? Dichosos los que no vieron, y sin embargo creyeron.” (Jn. 20:29), la categoría del “ver” como modo del penetrar en la revelación no es otra cosa que la manifestación existencial del “estado de caída” en el que “Ser” es “ser ante los ojos” (Heidegger), llamando al *ereignis*, que sigue teniendo relación con el *Auge* (ojo), aunque la influencia de Lutero le lleva a contemplar el “pathos de la escucha”, como forma de acercar poesía y filosofía en el no olvido de la diferencia ontológica entre ser y ente. Si en ser y tiempo, Heidegger prioriza el hablar que alude al hablante y no el decir que remite a las cosas dichas, es porque “comprender es escuchar”, la primera “fanía” de la palabra no es que yo la produzca sino que la reciba “el oír es constitutivo del discurso” (pág. 201).

Esta prioridad de la escucha marca la relación fundamental de la palabra con la apertura al mundo y al otro, aunque lo fundante no es acceder a la transferencia de un psiquismo extraño como en Dilthey, la comprensión no es tratada en el capítulo donde desarrolla el *Mitsein*, ser–con, porque es tan indescifrable según Nietzsche el otro tanto como la naturaleza, la disimulación y la inautenticidad siempre surgen en el “se” de la relación del “ser con”, la ontología de la comprensión surge, pues, no en el “ser con” los otros, sino en el “ser–en–el–mundo”, es en el “ahí” de la comprensión donde se abre la pregunta por el Ser, y no en el “con quién” de la misma. Si la metafísica del ver, me lleva a lo teorético, y la del oír, me lleva a las habladurías, ¿Cuál es la solución? El pathos de la escucha, pero no de tipo sociológica o histórica, sino mundana, es en la capacidad de “escuchar” nuestro modo de ser–ahí, donde encontramos la mundanización de la comprensión que despsicologiza a la hermenéutica. Es importante señalar que es en ese “no escucharemos” (Jer. 44:16) que se da la inautenticidad que nos hunde en el “ser ante los ojos”.

Solo en el oír propio, el *kairos* se manifiesta como tiempo de Dios, contemporaneizante, la contemporaneidad *cronológica* del discípulo no es pues ventaja, ya que en la fe nos hacemos verdaderos contemporáneos de Jesús, la mayoría de los que le han visto, se han perdido, y hoy *kairológicamente* vivimos en la historia del futuro, cuya razón es invisible, pero cuyo fundamento es audible, "Ahora bien, la fe es la certeza de lo que se espera, la convicción de lo que no se ve."(Heb. 11:1).

# Capítulo IV
# Y el oír por la Palabra de Dios
## (Inspiración mediata o inmediata de la Biblia)

"Dios sopló su Palabra en las mentes de los profetas para que comprendieran el mensaje"

Discernir el modo, el alcance y la naturaleza de la inspiración de la Biblia, nos lleva a preguntarnos por la autoridad de la Biblia como Palabra de Dios, preguntas como ¿Dios inspiró verbal y plenariamente cada letra escrita por el hagiógrafo? ¿Más bien inspiró sus ideas? De ser así ¿Inspiró todas las ideas en ella contenidas o solo las religiosas? ¿O tal vez las inspiró a todas pero para ser leías desde el punto de vista religioso? Con respecto a los hagiógrafos podemos preguntar ¿Estaban ellos conscientes del alcance y naturaleza de lo que escribían? ¿Dios utilizó sus bagajes culturales e intelectuales o más bien bloqueó sus facultades? Y de esto resulta la hermenéutica, para interpretar la Biblia ¿Debemos descubrir la intención de Dios independientemente del contexto cultural del autor humano? ¿Debemos descubrir la intención del autor humano y en ella el sentido espiritual? ¿Podemos quedarnos solo con la intención del autor humano sin integrar esos datos en una sistemática que descubra la mente del Espíritu Santo?

El término inspiración, del latín inspirare, contrario a expirar, significa "soplar en/hacia adentro".

El prefijo *In*, significa "en", "hacia" o "dentro", *spirare* es soplar. El original griego es *theopneustos*, "inspirado por Dios", del que luego hablaremos. *Pneuma,* es aire, del verbo *pnein*, "soplar", tenemos en el castellano "pneumonía" o "pneumático", en alusión a un problema respiratorio, o a un elemento con aire, el aire de Dios se mueve y habla libremente (Jn. 3:8).

"Porque nunca la profecía fue traída por voluntad humana, sino que los santos hombres de Dios hablaron siendo inspirados por el Espíritu Santo." (2 Ped. 1:21) Aquí el Apóstol parece indicarnos que la inspiración también alude a la voluntad de escribir la Revelación, fueron incentivados por Dios para tener voluntad de escribir.

En el ámbito religioso, el término inspirar remite a la imagen del soplo divino, que es la manera figurada de referirse a la transmisión de la vida, como se lee en el relato de la creación, que Dios “modeló al hombre de arcilla del suelo, sopló en su nariz aliento de vida, y el hombre se convirtió en un ser viviente” (Gn 2,7).

Principales teorías de la inspiración:

1. Inspiración romántica: ampliamente respaldada por protestantes liberales, según ellos, la Biblia fue inspirada como lo fueron Bach, Shakespeare, Rembrandt, la Biblia es el sello de la gran inspiración existencial de un pueblo que se abrió al cosmos, pero no es autoridad como palabra divina, es falible y debe ser superada.
2. Inspiración verbal y plenaria. En la historia de la iglesia, la visión ortodoxa de la inspiración ha sido descripta como verbal y plenaria. Por inspiración verbal se entiende que el Espíritu de Dios guió la elección de las palabras usadas en los escritos originales conservando la personalidad de los escritores. Esto quiere decir que lo que la Biblia dice, cuando se entiende correcta y gramaticalmente en su fondo histórico, es absolutamente verídico en el sentido de que el significado de cada palabra es verdad. Se entiende por inspiración plenaria que es completamente inspirada. El Dios de la Biblia es un Dios que solo dice la verdad. Si el Dios de la verdad inspiró las escrituras, afirmar que la Biblia está, verbal y plenamente inspirada la hace inerrante e infalible en sus declaraciones. La guía perfecta y sobrenatural de Dios es suministrada a toda palabra de la escritura. Es una precisa y exacta declaración de la verdad divina en cuestiones de fe, historia, ciencia, ética y moral. El Dr. Ryrie afirma que la Biblia posee una integridad doctrinal tal, que realiza perfectamente el propósito de Dios17. Varios teólogos se han afiliado a esta posición. Podemos distinguir entre otros a Louis Gaussen, Charles Hodge y B. B. Warfield. (Charles C. Ryrie, Síntesis de Doctrina Bíblica –Barcelona, España: Editorial Portavoz, 1995–, p. 44).
3. Teoría mecánica o del dictado. Esta posición sostiene que Dios realmente dictó la escritura y que los escritores de la Biblia actuaron solo como taquígrafos. Si bien algunas porciones de la Biblia fueron dictadas por Dios, no hay evidencias de que toda la Biblia sea un dictado directo. Teófilo de Antioquía afirmaba que los hom-

bres eran herramientas divinas. Esta posición fue apoyada tradicionalmente por la Iglesia Católica Apostólica Romana.

4. Inspiración conceptual. Se le conoce también como la teoría de la inspiración dinámica o inspiración verbal limitada. Afirma que Dios inspiró las ideas y conceptos, pero no las palabras precisas. Los autores al escribir con sus propias palabras, pudieron haber introducido errores de consideración en sus escritos. Enfatiza la individualidad de los escritores. Fue apoyada por James Orr, Abraham Kuyper y G. C. Berkouwer, entre otros.
5. Inspiración parcial. Considera que solo parte de la Biblia es inspirada. Se refiere como inspiradas a las porciones de la Biblia que se refieren a la verdad divina. No se consideran ciertos y precisos las textos de referencia histórica, geográfica o científica. Dios no les dio a los escritores la capacidad de escribir sin error. La inspiración de las porciones bíblicas se cuantifica en cuestiones de grado, lo que se suele denominar como inspiración mística. Se pueden encontrar varias posiciones entre los simpatizantes de esta teoría. John Henry Newman y Johannes Baptist Franzelin enfatizaban la existencia de ideas inspiradas. Mientras que Harry Emerson Fosdick y Charles Harold Dodd encontraban su énfasis en las personas inspiradas.
6. Inspiración neo–ortodoxa. Esta posición es sostenida por Karl Barth, Emil Brunner, Rudolf Bultmann, Reinhold Nieburhr, Edwin Lewis entre otros. No niega la sobrenaturalidad de los escritos de la Biblia aunque afirma que la Biblia tiene errores y no debe ser entendida en forma literal. Dios se comunica con el hombre mediante las escrituras. El punto de vista de Barth es que la Biblia es un testigo de la palabra de Dios y que solo Dios puede hablar por Dios. La palabra de Dios es su misma presencia en la experiencia del creyente, La Biblia contiene la Palabra inspirada por Dios a los escritores, cuando el mismo Espíritu que la inspiró al escritor, inspira al lector, la Biblia se convierte en Palabra de Dios para mí. (Karl Barth, Church dogmatics, Vol 1 parte 2 –Edimburg: Scotland: T&T Clark,1961, p.563).

Niegan completamente la intervención milagrosa de Dios en la elección de cada palabra del texto, Dios inspiró ideas, conceptos, no palabras. Para entender la Biblia y llegar al corazón de la verdad, es necesario despojar a la Biblia de todo el mito. Los escritores bíblicos fueron

sensibles y registraron con un lenguaje limitado los hechos de su alrededor. Considerando de esta manera que la Biblia es en un sentido la palabra de Dios, pero que las palabras de la Biblia no son las palabras de Dios. Niegan de forma rotunda la inerrancia de la Biblia, afirmando que puede ser perfectamente rechazada sin ninguna consecuencia seria para la Iglesia. Contradictoriamente afirman que la Biblia puede ser infalible pero que no es inerrante. Los argumentos de su posición se basan en la gramática informal de algunos textos, el uso de la hipérbole, palabras mal escritas y el recurso del redondeo de las cifras matemáticas. La Biblia no es un libro diferente a otro libro debido a sus errores, ideas equivocadas y exageraciones. Solo aceptan su validez en asuntos de fe pero niegan su validez en asuntos históricos o científicos. En Juan 10:35 Cristo afirmó que “la Escritura no puede ser quebrantada”, no puede fallar. Una y otra vez el Nuevo Testamento afirma un exacto cumplimiento del Antiguo Testamento, como en Mateo 1:22, 23 (cf. Mt. 4:14; 8:17; 12:17; 15:7–8; 21:4–5; 42; 22:29; 26:31, 56; 27:9, 10, 35). En este caso, advertimos que Dios actuó soberanamente en cada escrito de sus santos, y toda su inerrancia se da en el objetivo que tiene la Revelación, que es des–ocultar el mensaje de Salvación para el mundo, para corregir el pecado (1 Juan 2:1), “Estas cosas os he escrito a vosotros que creéis en el nombre del Hijo de Dios, para que sepáis que tenéis vida eterna.” (1 Juan 5:13), siempre que leamos la Biblia, debemos interpretarla literal y contextualmente, pero la lección que saquemos de ella tiene que hacer además, una *analogía fidei* (analogía de la fe) donde medimos cada texto con Cristo, y a Cristo con nuestra salvación, si deducimos que cada texto es un mensaje para conocer el plan de salvación de Dios, entendemos su objetivo que es *religioso* y no científico ni esotérico, aunque datos históricos y científicos de la Biblia sean veraces y hasta novedosos, se los interpreta infaliblemente cuando se saca de ellos lecciones para la salvación, por eso mismo “toda escritura inspirada es útil para la santificación”.

Textos del Antiguo Oriente son tomados por los hagiógrafos como modelos, Dios en tal caso inspiró a sus santos a recoger de aquellos relatos lo que en ellos hay de verdaderos, y elevarlos a su último significado, estos acontecimientos distan mucho de apoyar la inspiración verbal y plenaria, no obstante hay textos en los que ella aparece claramente, en todo caso, Dios sabe cuándo usar qué o cual herramienta siempre para su gloria.

Si científicamente es difícil probar la autoría divina de la Biblia, teológicamente también lo es el probar su origen humano. Que el hagiógrafo es autor de la Biblia también no es algo que se deba de dar por supuesto, aunque encontremos alusiones a textos que digan "como escribió Moisés" (Núm. 33:2), "como dijo el profeta" (Juan 12:38). La evolución de la filología y la papirología, ha encontrado una comprensión más madura en cuanto a la autoría humana de la Biblia, ya que el no hubo un solo hagiógrafo bajo la colección de la torá ni los salmos aunque apelemos a Moisés y David. En la modernidad desde la imprenta, el autor de una obra es el que en su integridad la concibe, y tiene derecho sobre ella. En la antigüedad "autor" es el nombre bajo el cual se reúne un estilo, por lo tanto habría que separar la noción de escritor de la de autor. El autor es esa identidad que posee la obra, o con la que está enlazada, es la huella dejada por el escritor en el texto, como huella es la marca de su ausencia, Wellhausen ha planteado que el Pentateuco ha sido escrito por cuatro tradiciones judías, S, Y, E, y D. basado en 3 razones fundamentales: a– anacronismos, o lugares mencionados cuando en épocas de Moisés no existían, abordajes diferenciados de las mismas historias. b– la diferencia filológica y de estilos, básicamente la Torá aparece como recopilación de un lenguaje paleohebreo, cananeo, arameo, hebreo arameizado y hebreo propio, y de distintas maneras de mencionar a Dios, que se corresponden con una unidad de sentido en los diferentes relatos extrapolados en el texto. c– Moisés no podría haber relatado su muerte en Deuteronomio.

La autoría de Moisés vista como si él hubiese sido el hagiógrafo de puño y letra desde la Génesis hasta Deuteronomio, ya no es sostenible (confrontar, Norbert Lohfink, Las tradiciones del Pentateuco en la época del exilio).

Moisés bien pudo haber tenido secretarios escribas, o quizás algunas tradiciones recogieron las leyendas orales que tuvieron su origen en la teología de Moisés y de diferentes maneras las pusieron por escrito– probablemente bajo dirección o en épocas de Esdras–. No obstante la teoría del dictado sufriría una crisis enorme dada las evidencias de esta forma de construir el texto bíblico.

Es útil recordar que en la antigüedad y el medio evo, la gratificación de las personas no era el ser reconocidas por sus ideas, sino el que esas ideas se divulguen, por eso muchos utilizaban pseudonimos de personajes reconocidos como nombre de sus escritos, así tendrían mayor

aceptación y fama, como son el caso del pseudo Dionisio o el pseudo Scoto (Tomás de Erfurt). (BARTHES, Roland, [1968], "La muerte del autor", en El susurro del lenguaje, Barcelona, Paidós, 1987, págs. 65–71)

En general hay dos maneras de ver la inspiración de la Biblia: a– inspiración inmediata o b– inspiración mediata, y pequeñas variaciones de estos dos paradigmas.

La *teoría de la inspiración inmediata o mecánica* sostiene que Dios inspiró a los hagiógrafos pero como si el hagiógrafo estuviese fuera de sí, tan sobrecogidos por el Espíritu de Dios que perdieron sus sentidos, entraron en estado de delirio febril al estilo de los profetas de Baal, o místicos orientales. En gran manera el Islam sostiene que Mahoma fue inspirado de esta forma, así como también algunas ramas evangélicas y judías, Juan Casiano y Maister Eckart sostenían esta postura, así como los de la escuela de la Gematría, este tipo de teoría con algunas variaciones, sostiene el presupuesto de que la autoría divina de las Escrituras, explota en infinitos significados que superan la comprensión del hagiógrafo. Según esta postura si alguien preguntase a Amos: ¿Qué quieres decir con esto?, él respondería: – No lo sé. El pasaje bíblico que toman para justificar tal comprensión es Daniel 12:8 que dice "Y yo oí, mas no entendí", pero se equivocan, porque el profeta no sostiene allí que no entiende lo que Dios le dijo, lo que no entiende es qué sucederá con todo eso, como lo dice en el mismo pasaje... "Señor mío ¿cuál será el fin de todas estas cosas?".

Pedro 1: 10–12 parece sugerir que los profetas del Antiguo Testamento a veces hablaron cosas que ellos no entendieron; hay muchas profecías que parece improbable que sus contemporáneos las hayan comprendido (por ejemplo, Daniel 8:27; Juan 11:49–52). No obstante, muchos interpretes contemporáneos o no entendían el alcance total de las profecías, o su tiempo de cumplimiento.

Contra esta teoría que se alza contra el *sensus plenior* o sentido pleno, tenemos que Pedro dice que "los profetas que profetizaron de la gracia destinada a vosotros, inquirieron y diligentemente indagaron acerca de esta salvación, escudriñando qué persona y qué tiempo indicaba el Espíritu de Cristo que estaba en ellos, el cual anunciaba de antemano los sufrimientos de Cristo, y la gloria que vendría tras ellos". (1 Ped. 1:10–11). Con esto desarrollamos la *teoría de la Inspiración Mediata*.

Por eso el Apóstol de los gentiles dice “Y nosotros no hemos recibido el espíritu del mundo, sino el Espíritu que proviene de Dios, *para que sepamos lo que Dios nos ha concedido*, lo cual también hablamos, no con palabras enseñadas por sabiduría humana, sino con las que enseña el Espíritu, acomodando lo espiritual a lo espiritual.” Si lo semejante conoce a lo semejante, solo puede conocer a lo superior aquel que recibe algo de lo superior, esta recepción apunta al conocimiento, pero un conocimiento que viene de lo alto. También reza el mismo Tarsiense “Pido que el Dios de nuestro Señor Jesucristo, el Padre glorioso, les dé el Espíritu de sabiduría y de revelación, *para que lo conozcan mejor*. Pido también que les sean iluminados los ojos del corazón *para que sepan* a qué esperanza él los ha llamado, cuál es la riqueza de su gloriosa herencia entre los santos,” (Ef. 1:17–18). Si el objetivo de la revelación es el conocimiento que nos lleve a la fe obrante, no debemos temer en pensar que los autores humanos conocían lo que escribían, no estaban arrebatados por un delirio místico, sino activos, conscientes y personificados, porque “los espíritus de los profetas, están sujetos a los profetas” (1 Cor. 4:32).

El concepto de inspiración mecánica o dictado, sostenía la postura de la metátesis de los judíos del siglo XVII que consideraba el valor numérico de cada carácter, contra este tipo de ideario exacto y su jactancia cognitiva y mística nos advierte el profeta Jeremías que dice “¿Cómo podéis decir: Somos sabios ; la ley de YHVH está con nosotros? ¿Cuándo la pluma engañosa de los escribas la ha convertido en mentira? (Jeremías 8:8, Biblia Textual). Tal método supone una inerrancia desde que sale la Palabra de la boca del Señor, hasta las traducciones de las que disponemos, de no ser así Dios habría fracasado al elegir tal método de dictado, sabiendo que habría de ser adulterado. Cada hagiógrafo era consciente del mensaje y Dios operó en él y no contra él.

Como bien aclara Bernard Ramm “La incomprensibilidad y trascendencia de Dios requieren que toda revelación sea mediata, porque el hombre no puede ver al Dios trascendente... En esta acción no desaparece la personalidad del profeta, sino que participa de la Palabra de Dios.” (Revelación Especial y Palabra de Dios, Ed. Aurora, Bs As. 1967, pág. 55) Kittel ha señalado junto a Romanos 9 y 10 que esto es así. El profeta no solo sirve de medio para la Palabra de Dios, sino que clama (Rm. 9:27), o dice resueltamente (Rm. 10:20) la personalidad del profeta, fue preparada y santificada para recibir la Revelación.

Pedro era consciente de que era inspirado por Dios y que no podía interpretar la Biblia sin el Espíritu que la inspiró y fuera del cuerpo de Cristo donde habita plenamente, "entendiendo primero esto, que ninguna profecía de la Escritura es de interpretación privada, porque nunca la profecía fue traída por voluntad humana, sino que los santos hombres de Dios hablaron siendo inspirados por el Espíritu Santo." (2 Ped. 1:20–21). Podemos hacer una inferencia incluyente o excluyente, que Pedro habla sobre la inerrancia de las profecías más no de los otros escritos, o que incluye a los demás en el ámbito profético. Profetizar es proferir la Palabra de Dios, no solo vaticinar el futuro, por tanto es posible que esté en línea con 2 Timoteos 3:16 "Toda la Escritura es inspirada por Dios, y útil para enseñar, para redargüir, para corregir, para instruir en justicia,". Aquí el Apóstol nos habla de la extensión de esa cualidad, *toda,* de la locución o lugar, *Escritura,* de su esencia, *inspirada,* de su origen, *Dios,* y su finalidad, *para enseñar, corregir, y restaurar.* Quizás lo rescatable de este texto es el objetivo, ¿Para qué debo leer cada texto de la Biblia, aun los que parecerían estar escritos para enseñarnos física, astronomía o ciencias naturales? Para instruirnos en justicia y "a fin de que el hombre de Dios sea perfecto, enteramente preparado para toda buena obra" (v. 17).

El filósofo que más ha influenciado al medio evo, sobre todo desde la escuela de Alejandría y a Agustín, fue Platón, su idea del profeta marcó la concepción que tuvieron de su experiencia en cuanto ser inspirado por Dios. Platón dijo en *Epinomis* "El arte de la interpretación no da sabiduría, los oráculos solo comprenden lo expresado, pero no saben la verdad" (98p). El arte de interpretar a los dioses para Platón no es confiable, porque el profeta no es consciente de todo lo que está transmitiendo. Platón cae en una aporía, si el profeta no es inspirado, es un mentiroso, y si es inspirado, no conoce la verdad (contrastar Ión, 533d, Menón, 99c y Fedro, 244 a–d), por eso ni la poesía ni la rapsodia son caminos confiables para la sabiduría. Desde la concepción greco–latina, siempre hay que ir más allá del autor humano, ya que lo que ellos dicen solo son *mimesis,* imitaciones del mensaje original y oculto. La Apología de Sócrates afirma: "Después de los políticos, me dirigí a los poetas dramáticos, a los autores de ditirambos y a otros, convencido de descubrir mi ignorancia frente a ellos. Con los poemas que me parecían mejor construidos, les pregunté su significado, para así aprender algo de ellos. Y me siento avergonzado, atenienses, al tener que manifestar

la verdad, pero es mi deber. Casi todos los aquí presentes os expresáis mejor, si intentarais decir lo que ellos. Comprendí enseguida que no se inspiraban sus composiciones en la sabiduría, sino en un cierto don y entusiasmo, semejante al de los adivinadores y profetas, que dicen muchas cosas bellas, pero no las comprenden. Así me pareció también el sentimiento de los poetas. Me di cuenta que, por esta causa, los poetas creen que son más inteligentes que los demás hombres, y no lo son: por ello, me alejé de estos." (Platón. 1982: 56). Para Platón solo los inspirados podían ser considerados poetas, los *teknon poietikós*(creadores) solo inventan fábulas, es decir, si el poeta es inspirado, no es sabio porque no entiende lo que dice, y el que entiende lo que dice, no es poeta sino *teknon* en todo caso la poesía es imposible como sabiduría, fe y razón no se integran en su esquema.

Así lo recoge Filón el Alejandrino "Porque el profeta no publica absolutamente nada de su cosecha, sino que es intérprete de otro personaje, que le inspira todas las palabras que pronuncia, en el mismo momento en que la inspiración lo capta y él pierde la conciencia de sí mismo, ante el hecho de que su razón emigra y abandona la ciudadela de su alma, mientras que el Espíritu divino la visita y pone en ella su residencia, haciendo resonar y mover desde dentro toda la instrumentación vocal para manifestar claramente lo que predice" (Las leyes específicas, IV, 48–49). Aunque Filón es judío, transmite una idea que está instalada en la cultura religiosa judeo–cristiana.

"El texto sagrado atestigua el carácter profético de todo hombre virtuoso; el profeta no expresa ningún apalabra que le sea personal; todo es de otro, de alguien que habla en él. Al hombre malvado no le está permitido ser intérprete de Dios, de manera que ningún hombre perverso está inspirado por Dios en sentido propio; esto le conviene solamente al sabio, ya que solo él es instrumento sonoro de Dios, cuyas cuerdas toca Dios invisiblemente con su plectro" (El heredero, 259)La profecía se ve garantizada por el hecho de que el locutor divino sustituye al locutor humano, por eso interpretar la Biblia para esa época era más un ejercicio místico que filosófico, convenía más para conocer la verdad, acudir a textos menos polisémicos como los Padres Apostólicos, o algún filósofo.

Filón concibe en su teoría de la inspiración verbal, que el hombre aunque si es autor, es poseído por Dios para escribir el texto sagrado, tal es el certificado de su inerrancia, como dice en su libro "No ignoro

ciertamente que todo lo que se encuentra consignado en los libros santos son oráculos pronunciados por él (Moisés). Pero yo referiré los que son propios suyos, después de haber hecho la siguiente observación: entre los oráculos, unos proceden de la persona de Dios a través de la interpretación dada por su profeta, mientras que los otros proceden de la persona de Moisés, habiendo descendido Dios a él y habiéndolo transportado lejos de él mismo. Los de la segunda categoría vaya intentar estudiarlos en seguida, mezclándolos con los de la tercera en donde se manifiesta la posesión divina (to enthousiódes) de que habla, posesión que le permite esencialmente y en estricta propiedad de los términos ser considerado como profeta" (Vida de Moisés, 11, 188–191).

Así, como dice André Paul en "La inspiración y el canon de las Escrituras", Filón distingue: primero, la *hermeneia*, la "interpretación", en alusión a Hermes, mensajero de Zeus, por la que el profeta, simple portavoz, no hace más que referir la voluntad divina; luego, el diálogo místico, con intercambio de preguntas y respuestas; finalmente, en el grado más alto, la *enthousia*, el "entusiasmo", en otras palabras; y "lo mejor de todo es la posesión y el delirio de origen divino, como lo demuestra la raza profética" (El heredero, 249). El profeta que sufre un arrebato místico, es el fundamento teológico más importante a la hora de construir herejías, si uno se desentiende de la intención objetiva del autor humano, solo queda nuestra especulación religiosa como regla positiva para desentrañar las Escrituras, por tanto, esta teoría está dentro de lo que se llama "*intentio lectoris*", donde lo que funda la significación no es la intención del autor sino la del lector, si el autor humano no fue consciente de lo que escribía, mal vale la pena preocuparse por su contexto.

"Soy yo, le dijo Dios a Moisés, el que te inspira lo que hay que decir, sin la intervención de tu inteligencia; soy yo el que mueve el órgano de tu voz, según lo que es justo y útil; soy yo el que mantendré las riendas de tu palabra y haré cada revelación por tu boca, sin que tú comprendas" (Vida de Moisés, 1,274). Solo Dios es auténtico autor de la Escritura Sagrada, el hombre es su secretario, solo recibe un dictado (confrontar con Vida de Moisés, 11, 37 y 41), esto sostienen hoy las sectas como excusa para no realizar hermenéutica o exégesis.

Este postulado llamado "polivalencia clásica" que sostiene que lo importante es descubrir la *intentio auctoris divinae*pasando por alto la *intentio auctoris humanae*, esquiva las exigencias de una exegesis rigu-

rosa y científica, por una interpretación asimilante, que lleva nuestra teología al texto bíblico, y por tanto, distorsiona su mensaje. Contra esto tenemos el principio *“bisogna non salire troppo presto in paradiso”*, es preciso no salir tan de prisa al paraíso. Lo siguieron por este camino algunos padres, como Ireneo (cf. más adelante, p.11), Agustín (La doctrina cristiana, 11,15,22 y La Ciudad de DIOS, XVIII, 42–43) (Pueden leerse estos textos de san Agustín en la edición de las Obras de san Agustín –BAC 168– Madrid 1957, 139·141 Y –BAC 171·172– Madrid 1958,I 322·1).

No es pues, sin embargo Filón el único que entendía la inspiración de la Escritura de esa forma, Gregario Magno lo afirma sin rodeos (Moralia, 1, 2) en estos términos: “Creemos por la fe que el autor del libro es el Espíritu Santo. Por tanto, él mismo ha sido quien lo ha escrito, quien lo ha dictado; el que es inspirador de la obra, la escribe él mismo” (Texto citado en la encíclica Provzdentissimus de León XIII. Puede verse en Doctrina Pontificia, l. Documentos bíblicos –BAC 136–. Madrid 1955,200·242.).

Para Agustín, la Escritura es incluso metonímicamente el “quirógra.fo (secretario) de Dios” y “el punzón de escribir del Espíritu Santo”, como escribió en las Confesiones (XII, 367): “Así, pues, me aferré con avidez–dice– al venerable estilete de tu espíritu”.

Para los padres, el profeta es una flauta que toca el Espíritu Santo llenándola de su soplo; o bien una cítara que tiene como plectro al Espíritu Santo. Jerónimo hace esta declaración: “Mi lengua es como una caña en manos de un ágil escribano”. Para Teodoro (+ hacia el 460) y Gregario Magno, el hombre no es más que “la pluma de Dios”. Y antes de todos estos padres, Hipólito de Roma había escrito: “(Los autores sagrados), preparados por el Espíritu profético y dignamente honrados por el mismo Verbo, unidos al Verbo como instrumentos, lo tenían siempre en ellos como un plectro, de forma que bajo su moción anunciaban precisamente lo que Dios quería; porque los profetas no se expresaban por su propio poder ni predicaban lo que ellos mismos deseaban” (El anticristo, 2).

Tenemos aquí una especie de desarrollo de la afirmación de Clemente de Alejandría (Stromata, 6, 18), para quien los profetas son los “instrumentos de la lengua divina”. san Agustín (La concordia de los evangelios, l, 35.54) va más lejos todavía, invocando la doctrina del cuerpo místico en estos términos: “Los evangelistas compusieron sus

obras como miembros y por así decir como manos de Cristo; por tanto, los recibimos con el mismo sentimiento que si hubiéramos visto a Cristo escribirlos con la mano que él tenía en su cuerpo de carne. Así, como ellos escribieron lo que les indicó y les dijo, no puede decirse que no los escribiera él mismo, ya que sus miembros escondieron lo que captaron bajo el dictado de la cabeza" (La segunda parte de este texto se cita en la encíclica de León XIII, Encíclica).

El mismo Papa León XIII en Providentissimus dijo "Por eso mismo no importa mucho menos que el Espíritu Santo haya utilizado a los hombres como Instrumentos para escribir, de este modo, no sería ya al autor principal, sino a los autores inspirados a los que se podría haber escapado algún error Por su virtud sobrenatural, los animó y los movió a escribir, les asistió cuando escribían, de forma que concibiesen justamente, que quisiesen escribir fielmente y que expresasen exactamente con una verdad Infalible todo lo que les ordenaba escribir y solamente lo que les ordenaba escribir, de otro modo, no sería ya él mismo el autor de las sagradas Escrituras en su totalidad [...] Esta ha sido siempre la opinión de los santos padres".

El término recurrente era "dictado". Resulta sorprendente que a pesar de que desde la Edad Media entre teólogos se tenía una idea ampliada del concepto instrumentalista y secretarial de la inspiración, hubo que esperar hasta Pío XII para que oficialmente se presentase una idea más amplia de la inspiración. Tomás también acudirá al concepto de Dios como origen de la Biblia (*Principium biblicum*) y al hombre como su instrumento (Quodl. VII, q. 7, a.3). Se mantenía una suerte de docetismo: el texto es verdaderamente divino, y solo de apariencia humana. El Concilio Vaticano II retomó en parte lo dicho por Pío XII.

Contra esta postura del dictado, el Apóstol aclara que no todo consejo espiritual ni moral escrito, viene de parte del Señor, "Pero a los demás digo yo, no el Señor, que si un hermano tiene una mujer que no es creyente, y ella consiente en vivir con él, no la abandone." (1 Cor. 7:12), y para hacer el contraste, el Apóstol nos auxilia haciendo la diferencia diciendo "A los casados instruyo, no yo, sino el Señor: que la mujer no debe dejar al marido" (1 Cor. 7:10). Si bien no podemos afirmar ni en contra ni a favor de si cada palabra escrita fue inspirada o no (hablando de los textos originales), Dios no sería menos autor de la Biblia si solo hubiese inspirado las verdades fundamentales de la revelación en cuanto a la vida eterna, ya que para eso fue escrita, como

testimonia el Apóstol “Estas cosas os he escrito a vosotros que creéis en el nombre del Hijo de Dios, para que sepáis que tenéis vida eterna.” (1 Juan 5:13), “pero éstas se han escrito para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios; y para que al creer, tengáis vida en su nombre.” (Juan 20:31). Si la Biblia fue inspirada de manera infalible, solo y en cuanto a lo que necesitamos saber para nuestra salvación, y no para saber detalles precisos y científicos sobre historia, biología, astronomía o física cuántica, no es menos cierto que la Biblia es Palabra de Dios, infalible y ciertísima, porque su objetivo es espiritual, convenientemente sabe Dios que en cuanto a la salvación, inspiró lo que si podemos descubrir con la razón natural, pero lo hizo porque ese conocimiento está en función de aquel otro que es inaccesible a la razón y que tiene por finalidad la vida eterna, como testimonia el Apóstol “Toda Escritura es inspirada por Dios y útil para enseñar, para reprender, para corregir, para instruir en justicia” (2 Tim. 3:16).

Si no hay problemas para aceptar que la inspiración de la Biblia fue verbal o de tipo dictado, aunque sería dificultosa la hipótesis luego del corpus de argumentación que traemos, es bien cierto que sería aún más difícil aceptar que el objetivo de la inspiración fue la instrucción infalible en todos los aspectos de la vida, entre ellos el científico, el estético y el político. Más bien creemos que en cuanto a lo religioso, la Biblia es certera, pero no es un libro de ciencia, ni de historia, aunque en ella haya conocimientos certeros de tales disciplinas. El que acepto algo parecido en el catolicismo fue Newman (1801–1890), que, partiendo del principio, por otra parte exacto, de que el Espíritu Santo no inspiró la Escritura más que para nuestra educación religiosa, concluye con una lógica exclusiva que los lugares de la biblia de los que no es posible sacar un provecho religioso están excluidos de la inspiración. Pero lo que dice el Apóstol es algo diferente, no excluye de la inspiración a los textos que no son literalmente religiosos o espirituales, sino que dice que, aún aquellos que literalmente no lo son, aún pueden tener significación religiosa, es en tanto y en cuanto la lectura se haga desde la esfera de lo espiritual, que cada texto bíblico es útil como inspirado.

Esta necesidad de descubrir la intención del autor humano, y en ella encontrar el principio de significación espiritual, funda a la hermenéutica científica con Lutero y recogida por el Concilio Vaticano II.

“En la redacción de los libros sagrados eligió Dios a hombres de los que se valió usando ellos de sus propias facultades y medios, de forma

que, obrando él en ellos y por ellos, escribieron como verdaderos autores todo y solo lo que él quería". (Dei Verbum 11). Dios valora tanto la autoría humana de la Biblia que Cristo responde a la pregunta del divorcio diciendo "El que los creó... dijo: Por eso el hombre dejará a su padre y a su madre y se unirá a su mujer" (Mt. 19:4–5) Jesús cita aquí las palabras mismas de Dios, que en Génesis 2:24 aluden al autor humano, Adán.

Más adelante, aclara el texto que la frase "todo y solo lo que él quería" se refiere solo a aquello que es "para nuestra salvación", es decir, no incluye cuestiones de historia o ciencias. Ya que, y en esto coincidimos y valoramos grandemente el Concilio, la Escritura Sagrada es infalible, solo en cuanto al objetivo para el que fue revelada (Jn 20:31, 1 Jn. 5:13). Vaticano II ya no habla de "instrumento" ni de "dictado" y reconoce la responsabilidad del escritor humano.

La teoría de la inspiración mediata u orgánica, concibe que Dios al inspirar al hombre, lo hizo con la personalidad y los saberes del hombre y no prescindiendo de ellos, de allí por ejemplo las diferencias entre los cuatro evangelios.

La neo–ortodoxia de Barth distingue "*Geschichte*" e "*Historie*", la primera es como una vestidura que arropa el kerigma en una historia relativa, la segunda es el relato verídico.

Claro que la comprensión del profeta o apóstol siempre es parcial y nunca total, pero es una comprensión verdadera, de la que debemos partir hacia las demás comprensiones posibles, siempre sostenidas desde la interpretación literal, que respeta la autoría humana y su subjetividad consciente.

Pensar en la inspiración de la Biblia es pensar en el que inspira que es Dios, y en el hombre que es el que recibe tal inspiración. El contenido del proceso es la Revelación, y el medio es la Inspiración, y decimos esto porque hay otra Revelación que nos es propuesta por otro medio que es la reflexión, la Revelación Natural.

# Capítulo V
# Hermenéutica
## (Intentio Auctoris, Intentio Lectoris, Hermenéutica del texto)

“El ser que puede ser comprendido es lenguaje” (Gadamer)

Mientras las hermenéuticas modernas en general, incluyendo aquí las conservadoras, se han centrado sobre el autor y su intención (el mundo “detrás” del texto), las literarias lo hacen sobre el texto y su autonomía (el mundo “dentro” del texto), y aún otras, las más antrópicas, sobre los lectores, comunidad de lectura y sus propios intereses (el mundo “delante” del texto).

Hay una corriente posmoderna muy de moda, que se instaló en la teología liberal y carismática, y es la *intentio lectoris*, el significado último del texto, no está en el texto como “cosa en sí”, sino que es un fenómeno que debe ser consumado por y desde la interpretación del lector, la voluntad arrebatada por un trance (*intentio*), o por la “precomprensión epocal” es la que determina el último sentido de la lectura del texto. En este tipo de hermenéutica está fundada la teología liberal moderna, Jose Martínez en su *Hermenéutica Bíblica* explica que tales principios pueden resumirse en la siguiente enumeración:

a) Libertad de pensamiento y de acción, lo que equivalía a la eliminación de toda traba impuesta por autoridades, prejuicios y convencionalismos tradicionales.
b) Como consecuencia del principio anterior, una actitud de gran reserva o de franca hostilidad hacia cualquier forma de coerción o autoridad externa.
e) Autonomía y supremacía de la razón, aunque no se concretaba ni la naturaleza de ésta ni su alcance, y a pesar de que en algún momento se dio prioridad al sentimiento. Son o racionalistas, o romanticistas entusiastas.
d) Exaltación del hombre como centro del pensamiento y de la experiencia religiosa. Se preguntan por Dios, solo en la medida en que éste ilumina el drama existencial humano, en sí la teología propia no tiene lugar ni importancia.

e) Adaptación de la teología ora a la filosofía ora a las cieneras naturales e históricas. Subsumen la fe, desde la razón que es colocada como regla positiva de cualquier interpretación bíblica.
f) Apertura constante al cambio en los conceptos teológicos en la medida en que el progreso cultural lo hiciese aconsejable, los avances en el derecho y la cultura, deben regir la interpretación bíblica, porque el Espíritu avanza en la historia.

Mientras que la división cartesiana entre *res extensa*, repliega la naturaleza al orden de lo mecánico, la *res cogitan*s, da lugar a las Ciencias del Espíritu, que libre inserta la cultura en una dinámica progresista, des–naturalizada y por tanto ajena a la Metafísica de corte aristotélica y a la teología natural en general.

La teología liberal entonces es moderna en su origen, posmoderna en su estado, desnaturalizante, humanista, progresista y libre albedrista.

A su vez la *intentio auctoris* (la que defiende que en el texto está volcada la intención del autor) ha sido objetivo de ataques por todos aquellos que defienden la autonomía –el carácter autotélico (con sentido propio)– del texto entre ellos los de la hermenéutica del texto; y la *intentio lectoris* fue atacada, por los defensores de "respuesta lectora" como determinante del significado y por la hermenéutica textual. Consideran que toda cosmovisión está gobernada por un motivo religioso y toda interpretación de la Biblia está regida por la cosmovisión del intérprete. Esto significa que toda interpretación de la Biblia está determinada por el motivo religioso del intérprete, siempre vamos con anteojeras a la Biblia, dicen: "nada es verdad, nada es mentira, todo es según el color del cristal con que se mira" como reza el poema. Contra esto se aplica lo mismo, ellos ven la realidad desde ese color, porque no conocen el color de la realidad.

E. D. Hirsch, en su volumen Validity in Interpretation [Validez en la interpretación], analiza la filosofía que ha estado alcanzando aceptación desde 1920, es decir, que "el significado de un texto es lo que signifique para mí". Aunque anteriormente la idea que prevalecía había sido que el texto significaba lo que el autor quiso decir, T. S. Eliot y otros afirmaron que "la mejor poesía es impersonal, objetiva y autónoma; la que lleva inmortalidad en sí misma, arrancada totalmente de la vida de su autor. "Tal creencia, favorecida por el relativismo de nuestra cultura contemporánea, pronto influyó en la crítica literaria en otras

esferas distintas a la poesía. El estudio de “lo que dice el texto” llegó a ser el estudio de “lo que él le dice a un crítico individual”. Tal creencia no dejaba de tener sus dificultades, como Hirsch resalta de manera convincente: “Cuando los críticos deliberadamente destierran al autor original, ellos mismos usurpan su lugar (como quien determina el significado), y eso conduce infaliblemente a algunas de las confusiones teóricas de nuestros días. Donde antes había solo un autor (uno que determinaba el significado), ahora surgen muchísimos, y cada uno tiene tanta autoridad como los demás. Eliminar al autor original como el que determina el significado era rechazar el único principio normativo obligatorio que podía prestar validez a una interpretación. Porque si el significado de un texto no es el de su autor, entonces ninguna interpretación puede corresponder al sentido del texto, ya que el texto no puede tener significado determinado ni determinable.” (T. S. Eliol, “Tradilion and the Individual Talent”, Selected Essays –Nueva York, 1932–, citado en E.D. Hirsch, Validity in Interpretalion –New Haven: Yale University, 1967–, p. 5, 6).

Se puede constatar un enfoque tendencialmente universal de la hermenéutica en Johann Conrad Dannhauer (1603–1666) y en autores del período de la Ilustración, como Johann Martín Chladenius (1710–1759) y Georg Friedrich Meier (1718–1777), que se pregunta por la comprensión *per se* y no desde una hermenéutica regional por lo que surge la hermenéutica como filosofía[1]. (Cfr. J. Grondin: Einführung in die philosophische Hermeneutik. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1991, 62–78.)

Para Dilthey en “*Dos escritos sobre hermenéutica*”, el método hermenéutico consiste en comprender al texto del autor mejor de lo que él mismo lo comprendió, por aquello de lo del *genio del autor*[2], el significado vital, es autónomo de la conciencia del autor “denominamos comprender el proceso en el cual, partiendo de signos sensibles dados de algo psíquico, cuya manifestación son, conocemos este algo psíquico [entendiendo esto como proceso del espíritu humano] (...) Y el pro-

1 El ingenio de Schleiermacher no es des–regionalizar a la hermenútica, sino el colocar a la Biblia como un texto no diferenciado de los demás textos, entonces aplicó el método psicológico del romanticismo a la lectura de la Biblia como texto en general.

2 La teoría de la creación inconsciente del genio, supone que éste, en sus escritos, crea y dice más de lo que él está suponiendo que dice, por tanto el escrito supera al autor, la hermenéutica debe descubrir su sentido más allá de él.

ceso de comprender, en la medida en que está determinado por las condiciones y medios comunes de este modo de conocimiento, debe poseer características comunes”.

Según Dilthey la vida es un brotar, una proyección inteligible e indefectible, Husserl diría que el psiquismo está caracterizado por la intencionalidad (*tentio* es tender hacia, *in–tentio*, es “tender a” o “tender en”), si bien la hermenéutica debe reinterpretar los signos en que el psiquismo se proyecta en el texto, la tarea propia del hermeneuta es “establecer teóricamente, contra la intrusión constante de lo arbitrario romántico y del subjetivismo escéptico [...] la validez universal de la interpretación, base de toda certidumbre en historia” (W. Dilthey, “Origen y desarrollo de la hermenéutica, 1990, en El mundo del espíritu, I, Paris, 1947, esp. Pág. 3332 y sig.). No obstante y la objetivación del psiquismo, que parece llevarnos al inconsciencialismo, la objetivación en Dilthey es posible pero difícil, compleja, la objetivación como tal se construye sobre la base de la objetivación de mi propia vida que es el “desde donde” se comprende, mi psiquismo se eyecta “hacia afuera” y me percibo desde la alteridad, lo que ella me devuelve de mí, al construirme “desde afuera”, por “en adentro”, el mundo que me devuelve mi conciencia se me hace objetivo por haberme objetivado a mí, todo conocimiento de sí es mediato, a través de signos y obras (este concepto influenciará a Cassirer) y desde allí la comprensión del texto es posible, ésta es la distinción entre la “explicación” que es inmediata en las ciencias naturales y la “comprensión” que es mediata en las “del espíritu”. No obstante la objetivación de la comprensión no se da en lo que dice un texto como texto, sino lo que allí se expresa, la vida que hace su propia exégesis, “la vida capta aquí la vida” (Hegel), y solo se capta la vida como encandenamiento histórico, ideas que Nietzsche ya combatió enérgicamente en su *segunda consideración intempestiva*.

Los pietistas fueron los primeros en plantear la necesidad de una *interpretación psicológica*, en el sentido de que los sentimientos del intérprete debieran estar en armonía con los del escritor a quien desea entender, esta empatía hermenéutica es desarrollada por influencia pietista por Schleiermacher y Dilthey.

Hans–Georg Gadamer expone: “Toda época ha de entender un texto transmitido a su propio modo... El significado real de un texto, cuando éste habla al intérprete, no depende de las contingencias del autor o de aquellos para quienes se escribió originalmente... Un autor no necesita

conocer el significado real de lo que ha escrito, por lo que el intérprete puede, y debe: a menudo comprender más que él. Y esto es de fundamental importancia, no solo ocasionalmente, sino siempre, el significado de un texto va más allá de su autor." (Ref. de A. C. Thiselton, op. cit. p., 20). También dice "La estrecha correlación que existe entre el texto y la interpretación resulta evidente si tenemos en cuenta que ni siquiera un texto tradicional es siempre una realidad dada previamente a la interpretación. Es frecuente que sea la interpretación la que conduzca a la creación crítica del texto." (Texto e interpretación). Esto colocaría a Gadamer dentro de la propuesta que Derrida le exigía a Heidegger, la *intentio lectoris*, el texto solo es un pretexto para que el sujeto hágase una hermenéutica de sí. Gadamer mismo lo expresa "¿Se agota realmente el sentido de un texto en el sentido 'intencional' (*mens auctoris*)? ¿Es la comprensión una mera reproducción del producto original? [...] ¿Se puede negar que el artista ejecutor 'interpreta' la creación original, sin hacer de ella una nueva creación? [...] El sentido de la reproducción no puede ceñirse al sentido que el autor presta a la obra. Es bien sabido que la auto interpretación es de dudoso valor. El sentido de su creación plantea sin embargo a la interpretación practica una inexcusable tarea de aproximación" (Verdad y Metodo, ibid. Pág. 107).

Sin ingenuidades, habiendo reconocido los condicionamientos del mundo, el sujeto debe hacer una "*epojé*", una abstracción de las condiciones psicológicas, históricas y culturales en las que va al texto, tratar de mirar en lo posible, las anteojeras con las que asiste a la lectura, sin embargo consideramos que si es necesario entender el significado real de un texto, aunque él se vea entrecruzado por miles de dispositivos culturales y sociales, el esfuerzo por transparentarlos y objetivarlos, es ineludible, "conócete a ti mismo" no es fácil, pero tampoco innecesario.

Fruto de una comprensión de Freud y Hegel, Gadamer, al argumentar la necesidad de un "alejamiento metodológico", comenta que "la conciencia de los contemporáneos es de tal naturaleza que aquellos que 'viven' la historia no saben lo que les pasa" (Ibid.). Si el espíritu de una época es infinitamente superior a los individuos que meramente lo expresan, si el inconsciente resuelve el sentido último de la vida, o mejor dicho, el sin sentido de la misma, vale la pregunta de Gadamer "¿No es el sentido salvífico de la Biblia, necesariamente, diverso de la mera suma de intuiciones teológicas de los escritores del nuevo testamento? Así, la hermenéutica pietista (A. H. Francke, Rambach) suscita cada

vez mayores adhesiones cuando en su doctrina de la interpretación añade la aplicación al comprender y al explicar subrayando así la referencia de la Escritura a la actualidad. Aquí subyace el tema central de una hermenéutica que tome realmente en serio la historicidad del ser humano. [...] El significado teológico del antiguo testamento es difícil de justificar si se adopta el *mens auctoris*." (Ibid. pág. 198), si nos sujetamos a lo que realmente quiso transmitir Moisés o Nehemías, no podremos desarrollar teología cristiana, piensa Gadamer. ¿No está abonando Gadamer con esto la *intentio lectoris,* poniendo en jaque su mismo proyecto de Verdad y Método? Así define comprender como "reconocer y hacer valer: 'reconocer lo que nos tiene prendidos' (E. Staiger)". Si "los medios definen los fines o se abstraen de ellos" (Ibid), no hay dudas, no obstante Gadamer "ve" el peligro de su postura, y trata de salvar su proyecto "De ese modo la estructura aplicativa del comprender que se revela al análisis filosófico no significa un recorte de la disposición 'imparcial' a entender lo que un texto dice ni permite en absoluto privar al texto de su propio sentido para utilizarlo con intenciones preconcebidas." Y siguiendo a Heidegger dice "La reflexión descubre únicamente las condiciones que presiden siempre la comprensión y que se aplican ya– como 'precomprensión' nuestra, cuando indagamos el contenido de un texto. Esto no significa en modo alguno que debamos dejar que las 'ciencias del espíritu' sigan vegetando como ciencias inexactas en su lamentable insuficiencia al no poder alcanzar el rango de *science* ni integrarse en la *unity of science*." (111) y coincidimos en que "una hermenéutica filosófica llegará al resultado de que la comprensión solo es posible de forma que el sujeto ponga en juego sus propios presupuestos. El aporte productivo del intérprete forma parte inexorablemente del sentido de la comprensión. Esto no legitima lo privado y arbitrario de los prejuicios subjetivos, ya que el tema en cuestión – el texto que se quiere entender– es el único criterio que se hace valer.". Justo Gonzáles ya muestra –como hemos señalado– que la manera más eficiente de librarnos de nuestras tradiciones teológicas, es poniéndolas en consideración como "a la vista", solo en este sentido se comprende la carga con la que vamos a la Escritura, pero no aceptamos que la carga sea indefectible e insuperable, por lo que aquí ya no estamos con Gadamer, ya que el autor no desaparece en la interpretación, ni la obra pierde sentido objetivo, es bueno abandonar a Gadamer en esto de que "Se puede describir también este fenómeno diciendo que el

intérprete y el texto tienen su propio 'horizonte' y la comprensión supone una fusión de sus horizontes" (111), este horizonte nuevo es en Gadamer, el método para llegar a la verdad, en Ricoeur es el texto como mundo. Es útil acudir nuevamente a la hermenéutica protestante de los "grados de comprensión". Es tan ingenuo pretender la oscuridad total de la Biblia en el sentido medieval o moderno, como lo es pretender que la Biblia explote en claridad y sencillez en la totalidad de sus interpretaciones, no estamos despersonalizados en la historia, tampoco nuestra *cognitio* es fundante de la realidad. Las grandes heridas del narcisismo del cogito han creado un *pensiero debole*, (pensamiento débil) que se cree incapaz de comprender objetivamente el texto y la realidad que le subyace, mientras que el ego de ese cogito, ha pretendido ser el fundante de tal realidad, rechazamos tanto la modernidad como la posmodernidad por estas mismas razones.

Debido a la influencia del pensamiento de Darwin y de Hegel, la Biblia llegó a verse como el registro del desarrollo evolutivo de la conciencia religiosa del pueblo de Israel (y más tarde de la iglesia), más bien que la revelación de Dios de sí mismo al hombre. Cada una de estas presuposiciones tuvo profunda influencia en la credibilidad que los intérpretes daban al texto bíblico, y de ese modo tuvo importantes implicaciones para los métodos de interpretación. Con frecuencia el mismo enfoque de interpretación cambiaba: La pregunta de los eruditos ya no era "¿Qué es lo que Dios dice en el texto?" sino "¿Qué es lo que el texto me dice sobre el desarrollo de la conciencia religiosa de ese primitivo culto hebreo?". Este egocentrismo cognitivo surge en teología cuando Kierkegaard concibe a la fe no como *verdad en sí*, sino como *verdad para mí*.

Raimond Panikkar, habla de tres etapas del cristianismo, como de manifestaciones icofánicas del misterio anacónico, la primera etapa es la de la cristiandad al estilo de Kierkegaard, donde se asocia el cristianismo doctrinal a un modo de vida y sobre todo a una cosmovisión política del ser en el mundo, ser cristiano, *per se* te definía políticamente ante el imperio romano. Luego la etapa del cristianismo, donde se despega la doctrina de las ideologías y posturas políticas, cada uno puede ser cristiano y liberal, demócrata o socialista. Hoy vivimos en la etapa de la *cristianía*, donde, así como en el cristianismo la doctrina se divorcia de la cultura y la política, hoy la vivencia espiritual se divorcia de la doctrina, la cosa en sí, es inefable, inasible e imposible, Panikkar

es un criptokantiano. Si buscamos el kerigma del texto bíblico sin doctrinas, iremos al texto a encontrar nuestros pre conceptos, entonces ya no es otro, sino yo la verdad, y mi concepto su testimonio. La reacción anti–intelectualista y anti–filosófica de los pentecostales, se dio en parte justificadamente porque todas las filosofías que usan los liberales tienen poco o nada que ver con el mensaje bíblico, proponemos otra filosofía.

Después de Freud y el estructuralismo, claro que no podemos aceptar que cada obra se agota en las intenciones de su autor, ya que éste se vio entrecruzado por miles de tramas que él mismo no descifra, esto, no puede generar no obstante la muerte del autor, como señala Foucault "La obra que tenía el deber de traer la inmortalidad recibe ahora el derecho de matar, de ser asesina de su autor." (QUÉ ES UN AUTOR). Esta lectura criptica que parecería señalar que el autor escribió desde su inconsciente, y que solo ha sublimado en letras sus pulsiones y deseos, cifrando en lenguaje su inconsciente, nos coloca en un escepticismo nihilista que hace imposible tener reglas hermenéuticas objetivas, de esto beben los lacanianos y los foucoltianos cuando buscan "formas discursivas" (Foucault en "¿Qué es un autor?") o "significado epocal" o "precomprensión existencial" como la llama Vatimmo en *ética de la interpretación*. Toman a Freud para suponer que el autor no estaba consciente de sus tramas y dispositivos, por tal motivo, encontrar el trasfondo patológico de los mismos, desde la estructural epocal y las formas discursivas que lo determinaron y las que su mismo texto configuró como fenómeno recursivo donde el efecto causa a la causa, es desentrañar lo hondo del texto, aunque parezca familiar, esta postura extrema no es familiar a la de Dilthey.

Nos ubicamos contra la corriente estructuralista y a otras escuelas lingüísticas como la de Ricoeur (hermenéutica del texto) que sostienen que el texto tiene vida propia y se independiza del autor del lector. No cedemos ante la posibilidad de la comprensión de un texto, no sin errores, no sin esfuerzo y dedicación, pero es posible comprender la mente del autor. Fue él quien, inspirado, escribió. No extraña que en esos círculos la inspiración del autor no sea una consideración de peso, si no es simplemente ignorada; si en algo consideran la inspiración es solo en referencia al texto mismo, "Más allá, pues, de los textos de los filósofos, la tesis de la continuidad entre Nietzsche y Heidegger se apoya en nuestra pre–comprensión del significado que tiene nuestra experiencia histórica en la época actual" (Vattimo, Ética de la interpretación)". La

pre–comprensión epocal, donde cargamos del sentido de la época a los textos sin poder evitarlo, es una sutil manera de evitar el esfuerzo de la hermenéutica, que como tal es “salirse de uno mismo”, el dialogo es apertura, y para dialogar con un texto, debemos “abrirnos” al texto, dejarnos romper.

En su obra sobre hermenéutica Schleiermacher mantiene posturas típicamente liberales. Niega la doctrina de la inspiración de la Biblia, así como la validez permanente del Antiguo Testamento; y aunque acepta la integridad sustancial de la Escritura, destaca excesivamente la distinción entre partes esenciales y partes no esenciales. La Biblia debe ser interpretada como cualquier otro libro siguiendo los principios de la ciencia crítica. Y la interpretación solo alcanza un grado de madurez cuando se trasciende el plano del mero significado de las palabras para llegar a su significación, es decir, a su valor de aplicación para el lector de cualquier época o lugar. El método gramático–histórico es insuficiente para llegar a la profundidad de un texto, la cual únicamente se alcanza mediante la interpretación “técnica” o “psicológica”. En oposición a J. A. Ernesti, que atinadamente había sostenido la existencia de un solo significado en las palabras, Schleiermacher afirmaba que toda palabra tiene una esfera general de significado que no se limita a la propia palabra, sino que es determinada por el valor general del lenguaje y por la herencia común al autor y a su lector. De este modo se abría el camino a interpretaciones de un texto que no necesariamente coinciden con el pensamiento de quien lo escribió. (Véase Walter C. Kaiser,Toward an Exegetical Theology, Jr., pp. 28 y 29). Schleiermacher es una bisagra puesto que en él encuentran los liberales y conservadores, varios puntos de confluencia.

Esto queda claro por ejemplo con el método adivinatorio de Schleiermacher. El método adivinatorio se define como “intuición inmediata”, es aquél que busca comprender inmediatamente lo individual, en cuanto que uno se transforma inmediatamente en el otro, una especie de luz que ilumina el sentido, y se caracteriza por su captación inmediata, solo posible entre espíritus afines a partir de un “sentimiento” (Gefühl) vivo. Cuando no se entiende con medios gramaticales o técnicos lo que quería decir el autor, hay que tratar de “adivinar” lo que ha querido decir. Detrás de lo escrito o de la palabra, siempre hay algo pensado, que es lo que se manifiesta en las palabras (Grondin, 1999: 114). Es un modo de proceder “subjetivo”, en el que se da una comunidad entre lo que se

tiene y lo que todavía se oculta. Esto implica que no hay reglas universales, puesto que no hay una relación de carácter universal entre el pensamiento del autor y la expresión. Por eso, al ser esa relación única, es necesaria la adivinación y ésta se puede aplicar tanto a lo gramatical como a lo psicológico. Pero este procedimiento psicologista fundamental de la comprensión (Schleiermacher, 1974; 137) debe de ser completado por la comparación, para que la comprensión sea lo más segura posible. La "adivinación" mantiene su seguridad mediante la comparación confirmada, de lo contrario podríamos entrar en el mundo de lo fantástico. Esta comparación recoge el rigor de la Exégesis antigua y el *sensus literalis* de la Reforma. Lo subjetivo de la construcción adivinatoria (comprensión), debe ser cotejado y corregido por la experiencia objetiva de la interpretación, la hermenéutica funda la exégesis, pero no es más importante que ella.

Por eso a pesar de su psicologismo idealista, del método adivinatorio y de su polivalencia, Schleiermacher ha podido sostener la dirección objetiva de la interpretación como reconstrucción de la misma obra, la hermenéutica "es el arte de comprender correctamente el discurso del otro, sobre todo el escrito" (Schleiermacher, 1977: 71),"la tarea de la hermenéutica consiste en reconfigurar de la manera más completa todo el proceso interior del acto de composición del autor" (Schleiermacher, 1977: 321). Y busca meterse en la mente del autor, y reconstruir su proceso psicológico como un artista. Por lo tanto, una hermenéutica científica debe establecer el campo de su aplicación. Y este es "la génesis de la comprensión en la percepción de la expresión de pensamientos de algún otro" (Schleiermacher, 1974: 128). Esta dislocación entre un inmanentismo de corte místico y una cientificidad de tipo filológica ha dividido en dos las escuelas hermenéuticas teológicas. Los cuáqueros y entusiastas tomaron la hermenéutica de la "adivinación" cuyo resurgimiento en el siglo XX fueron las iglesias neopentecostales, y los reformados siguieron manteniendo la rigurosidad de una exégesis sin patetismo, lo que los llevó al intelectualismo, quizás el valor de Wesley fue tratar de superar esta ruptura a través del cuadrilátero.

Aquí en Schleiermacher tenemos una doble marca, una romántica en cuanto apela a una relación viviente con el proceso creador, y una crítica por su voluntad de elaborar criterios universalmente válidos para la validez de la comprensión. "Crítico es el propósito de luchar contra la incomprensión que en nombre del adagio famoso reza: 'Hay hermenéu-

tica donde hay incomprensión'; romántico es el propósito de comprender a un autor tanto o mejor de lo que se comprendió a sí mismo". (Paul Ricoeur, La tarea de la hermenéutica, Aurora, 1978, Bs As. Pág. 223).

Al caer la metafísica de la naturaleza como "cosa en sí", y derivarse la comprensión como puro "aparecer" del fenómeno, la comprensión cada vez se encierra más en el sujeto, queda recluída o a su sentido romántico o a su sentido puramente analítico.

"En particular, Derrida reprocha al Heidegger tardío que no haya roto realmente con el logocentrismo de la metafísica. Al preguntar por la esencia de la verdad o por el sentido del ser, Heidegger sigue hablando, según Derrida, el lenguaje de la metafísica, que considera el sentido, por así decirlo, como algo que está ahí y que es preciso encontrar. Nietzsche, considera Derrida, es más radical. Su concepto de "interpretación" no significa la búsqueda de un sentido preexistente, sino el hecho de poner el sentido al servicio de la "voluntad de poder". (Texto e interpretación, Gadamer).

a– Mallarmé y Ricoeur dicen que una vez escrito, no habla el autor sino el texto (hermenéutica del texto).
b– Para la escuela de Alejandría, Hugo de san Víctor, Foucault, Barthes, Gadamer, Rorty, Vatimmo, Merleau Panty y Lacan, sostienen que e l que carga el sentido es el lector. (*intentio lectoris*)
c– Para la mayoría de los filósofos hasta el siglo XVI, pasando en cierto sentido por Ludwing Cappelli, Richard Simon, Lutero, Calvino, Wesley, Schleiermacher y muchos aún hoy, incluso Umberto Eco, al sentido de la obra lo da el autor en la obra. (*intentio auctoris*). Aunque podamos comprender desde el texto la mente de una época, lo hacemos desde el autor y no a pesar de él.

El texto es la estructura formal del lenguaje, es la proyección lingüística de las ideas, aceptar que un ser humano ha proyectado puros significantes que no tienen "cosa en sí", sino que son un devenir dinámico del "deseo", es aceptar que el inconsciente está cifrado solo como lenguaje, y con el "fantasma" que hace imposible la comunicación, renunciamos a la hermenéutica como tal.

Tenemos entonces que Lacan, define al inconsciente como un sistema de significantes (Jean Deschamps, fsychanalyse et Structuralisme. Paris, La Pensée No. 135, pág. 14), en el cual el interés no gira alrededor de los mensajes, sino sobre la forma como estos circulan, es decir,

la forma como los significantes circulan dentro de un conjunto en el cual cada persona, responde con una señal simbólica, y toma un lugar determinado con relación a la señal que se ha enunciado. (Jacques Lacan, Ecrits, Paris, Le Seuil, 1966, pág. 517).

Todo podría explicarse diciendo, que ya la importancia no está cifrada en las cosas, como tales, sino más bien, en el lugar que ellas ocupan, "... el nexo del significante al significado tiene mucha menos importancia que la organización misma de los significantes entre sí". (Michel Delahaye, El Futuro del Cine –Pensamiento Crítico No. 18–19. 1968). Al final, el lenguaje termina siendo más "objetivable" que la conciencia, la herida del narcisismo del cogito ha llegado a negar el cogito.

En la *intentio lectoris,* las tramas del inconsciente que proyecta y traslada involuntariamente significantes, han hecho que el autor no sea consciente ni libre a la hora de volcar el significado último de sus ideas en el texto, en el fondo, el autor ha ocultado en "clave lingüística" otra trama inconsciente, que según las versiones posmodernas pueden ser: la voluntad de poder, la lucha de clases, las pulsiones de muerte, o el goce. De este mecanismo de comprensión beben tanto la *intentio lectoris,* como la hermenéutica del texto, la primera porque el lector es el que descubriendo el universo del discurso del autor, le pone significado al texto, o en la segunda, porque ese entramado de redes simbólicas del autor, que lo aprisionan determinándolo, está volcado como trama textual, y por eso el texto tiene vida propia, por tanto, la *hermenéutica del texto* es también *intentio lectoris.*

La hermenéutica filosófica del siglo XX en gran manera no es más que la urbanización de Heidegger, Marx, Nietzsche, Lacan y Freud, en la sospecha de que los autores están entramados en el lenguaje, ese es el giro lingüístico desde el cual se fundamenta una *in–égesis o eisegesis* del texto, palabras que aluden a colocarle al texto significados culturales, epocales o subjetivos, en vez de realizar *exegesis,* que consiste en desentrañar significados del texto. Por eso, si colocamos a los filósofos de la sospecha, como regla positiva para interpretar las Escrituras, en lugar de desmitologizar, estaríamos remitologizando la Biblia.

En Paul Ricoeur, la desmitificación es una "recapitulación de la crítica externa", es decir, la crítica de un sistema bajo las reglas de otro sistema externo, en este sentido le son útiles a Ricoeur, Marx, Freud y Nietzsche, filósofos de la sospecha, que cree Ricoeur, lo llevarán a una

segunda fase de crítica de la religión a través de la fe, a esto le llama "desmitologización", siguiendo a Bultmann.

Según Ricoeur, cada texto debe ser analizado "sospechando" que puede entramar en sus hiponoias, o significados profundos, morales que fundan tramas de la voluntad de poder, legitimaciones ideológicas de dominación o intereses de clases sociales, de intereses inconscientes proyectados, de "malestares culturales", etc. El texto, nunca es tan transparente y sincero como parece. Los apóstoles, pudieron haber disfrazado intereses particulares detrás del kerigma de Jesús o de su predicación oral auténtica, por tanto, el Nuevo Testamento, vendría a ser algo así como la maraña que tramaron los hagiógrafos, y arropándola con un "horizonte mental" griego, que enmascara y mitologiza el testimonio puro y existencial de Jesús. La desmitificación es esta "sospecha" con la que nos "acercaríamos" a la Biblia, piensa Ricoeur. "La conciencia en lugar de transparentarse a sí misma, se oculta a la vez que se manifiesta" (El Lenguaje de la Fe, Ed. La Aurora, 1978, Bs As. Pág. 19).

Harnack en el siglo pasado puso en tela de juicio la posible contaminación del texto Evangélico por la cultura helénica, el "espacio para creer", dice Ricouer, es la interpretación del significado de la "locura de la cruz" que tiene para cada época y cultura. Nos invita Ricoeur a interpretar "el Nuevo Testamento a la luz de la vida", allí encontraremos "los medios para leer el texto" (Ibid. pág. 27), las cargas significativas, no podríamos, opinan, acercarnos al texto a encontrar en él su horizonte de comprensión, ya que Heidegger propuso con su "círculo hermenéutico" que "no puedo acercarme a un texto, si antes no sé lo que el texto dice", pero "no puedo saber lo que el texto me dice, si no me acerco a él", por tanto, solo habiendo recogido de la "cultura moderna" la carga significativa, podremos acercarnos al texto a encontrar en él, los fundamentos de la existencia, propios de nuestra "experiencia epocal", vale decir, "la comprensión se regulará a sí misma, mediante el '*worauf hin'* o sea el 'hacía donde'", esta búsqueda kierkegaardiana de ser contemporáneos de Cristo, donde Kierkegaard renuncia al "hombre moderno", Ricoeur renuncia al texto bíblico, colocando a las certezas de la filosofía moderna como reglas positivas para interpretar la Biblia: "nosotros, hombres modernos, tenemos hoy una cierta seguridad, acerca de lo físico, lo histórico, de aquello que es verdadero y de lo que es falso, de aquello que se puede creer y lo que no se puede creer" (Ibid. Ricoeur, pág. 31). Spinoza ya habrá decretado que todo acto que rompa

las reglas de la naturaleza, como los milagros, deben ser interpretados metafóricamente, la ciencia le dijo a la Biblia, cuáles deben ser sus formas de transmitir la Palabra de Dios, “lo creíble o lo increíble, tendrá carácter normativo” (Ibid.).

“Destruir” el aparato de nociones tradicionales con la que nos acercamos a la Biblia, es el gran paso para comprenderla, pero esta distanciación alienante pero necesaria, impide ser parte del universo ontofánico en que se dá el evento de la comprensión. Dilthey, ha planteado que solo en la distancia, en la alterización del texto como tal, se da la objetivación que es propia de las ciencias del espíritu, que no se dan a explicar de manera inmediata como las ciencias naturales. De Heidegger tenemos que la *ereignis*, es una actitud de “apertura” con el ser, en el que no podemos ser, en otro lado que en el “ahí” de la comprensión, somos un “ahí–interpretante” en eso que “está–siendo–interpretando”, debemos participar de la realidad histórica que pretendemos erigir por objeto, como actitud originaria y fundante de la comprensión. Comprender esto es comprender toda la obra de Gadamer “Verdad y Método”, o aplicamos el Método, y al distanciarnos, perdemos la densidad ontológica propuesta por Heidegger, sacrificamos la Verdad por el Método, o practicamos la Verdad, pero renunciando a la objetividad de las ciencias humanas, y sacrificamos el Método en pos de la Verdad. Ricoeur por eso mismo propone que la obra se llame “Verdad o Método”, al querer Gadamer unir el concepto de método de Dilthey y de Verdad de Heidegger, cae en una aporía.

Ricoeur propone, para salir de la paradoja, ingresar al “mundo del texto”, cuando la objetivación vital de la que habla Dilthey se da en el texto como tal, debemos olvidar al autor, y dejar que el texto cobre vida propia y tenga su autonomía, solo allí podremos descubrir un “Nuevo Mundo” en el que las reglas ya no son las de la tradición, sino las del propio interprete que “desde la sospecha” va al texto con la certeza epocal de Freud, Nietzsche y Marx, por eso me pareció oportuno, como crítica, decir que Ricoeur en pos de una desmitologización del ropaje helénico, propone una remitologización con ropaje moderno, ingresando en una aporía paradojal, más grande que la del propio Gadamer, a quien intentó salvaguardar.

Hablar de la encarnación de Cristo, de su muerte y resurrección histórica, del cielo, el infierno y la vida eterna, son visiones gnósticas y de la apocalíptica judía, que según ellos, deben ser “desmitologiza-

das" porque son un "escándalo" que disfraza y oculta el "verdadero escándalo", que según Bultmann es más parecido a la angustia de Kierkegaard o Heidegger, que a la predicación histórica de la iglesia..

Hans Jonas, discípulo de Heidegger y colega de Bultmann, coloca al mito como fundante de la cosmovisión cristiana, de tal suerte que nos deja clara la aporía ricoeuriana. Ricoeur quiso salir de la *intentio lectoris* propuesta por Derrida, al plantear la *hermenéutica del texto*, no solo no consiguió darle autonomía al texto, sino que lo ha sujetado tanto a la cultura posmoderna, que la Biblia no podría decirle a Ricoeur, nada que Él mismo no tenga ya por cierto en los filósofos que adopto como profetas, y sin haberles aplicado a ellos mismos "ningún tipo de sospecha".¿ Qué buscamos en la obra, si renunciamos a captar el alma del autor? Aquí, Ricoeur piensa alejarse del romanticismo y del estructuralismo, pero propone con Heidegger que comprender sea proyectar nuestros posibles, más posibles, en el texto como horizontes de comprensión del ser–en–en–mundo. "Lo que en efecto hay que interpretar en un texto, es una proposición de mundo, de un mundo tal que pueda habitarlo yo para proyectar en él uno de mis posibles más propios. Es lo que yo llamo el mundo del texto, el mundo propio a este texto único" (La Función Hermenéutica de la Distanciación, pág. 253, Aurora, Bs As. 1978). "El texto es la mediación por la cual nos comprendemos a nosotros mismos" dice Ricoeur, el texto que tiene vida propia, no vive para sí, sino para el lector. El ser–posible, ha suplantado al ser–dado, pero esa proyección de ser pura posibilidad y nunca realidad, hace más honor a la interpretación sartreana de Heidegger (que concibe a la existencia precediendo a la esencia) que a la *Introducción a la Metafisica*, el mismo Vattimo intenta leer nihilismos en Heidegger allí donde él trata de salvar la metafísica. Por lo demás, si "no hay hechos, sino solo interpretaciones" (Nietzsche) no hay derecho para decir que Ricoeur, no es más que un cripto–kantiano que ha colocado en la conciencia de mundo, la carga semántica del mundo mismo, como si el fenómeno fundase existencialmente al noúmeno, la vara del salto entre el explicar y el comprender no sería pues, la *intentio* como apertura hacia la verdad, *aletheia*, sino un puro "escarbar en la conciencia del mundo" aquello que es el mundo, la intuición eidética, o la aporía de Husserl siempre han sido excusas para no volver al *ontos on*, a lo realmente real, si la mimesis de la realidad, la tragedia, no imita la tragedia sino que la reconstruye por medio de un *muthos*, o fábula, el *genio maligno* dictará

las normas para Hermes, vivirá el espíritu interpretándose a sí mismo, pero sin recoger más que su propio “intestino”, diría Sartre.

“Ante todo, la apropiación (del texto a la situación presente del lector) está ligada dialécticamente a la distanciación característica de la *escritura*. Esta no es abolida por la apropiación; al contrario, es su contrapartida. Gracias a la distanciación por la escritura, la apropiación no tiene más ninguno de los caracteres de la afinidad afectiva con la intención del autor” (La función hermenéutica de la distanciación, pág. 259). El horizonte mental del lector siempre va cargado, la distancia entre autor y obra no es real, sino puesta por el “tiempo” y por el “horizonte de comprensión”, “contemporaneizar” con el autor, no es traerlo al autor conmigo, sino hacer el esfuerzo para uno viajar hacia él, Él es el que habla, hablar yo o hacerlo hablar a Él a través de mí, es tanto como erigirse de co–autor de la obra.

Contra todo esto, tenemos al apóstol que dice “No os amoldéis al mundo actual, sino sed transformados mediante la renovación de vuestra mente. Así podréis comprobar cuál es la voluntad de Dios, buena, agradable y perfecta.”(Rm. 12:2). Carlos Pagano, en su tesis doctoral, para salir del brete hermenéutico que no tiene sentido, solo expuso su método diciendo “voy a hablar de Kusch, según Kusch mismo”. No se puede hacer explotar el mundo cultural de los apóstoles, sin hacer explotar con ello al mundo de la Palabra, este error es el mismo que cometieron los medievales, de tal suerte que en nada superaron Bultmann y Ricoeur, las miradas de Casiano o de Jerónimo. No obstante, ha habido hermeneutas de la *intentio lectoris*, más consecuentes con sus principios, y no por eso, menos escandalosos.

Foucault recogiendo las críticas realizadas a su libro” Las Palabras y las Cosas” dijo en una conferencia llamada “¿Qué es un autor?” “En Las palabras y las cosas intenté analizar masas verbales, especies de capas discursivas, que estaban escondidas por las acostumbradas unidades del libro, de la obra y del autor. Hablaba en general de la “historia natural”, o del “análisis de las riquezas”, o de “la economía política”, pero para nada de obras o de escritores. Sin embargo, a lo largo de ese texto utilicé de manera ingenua, es decir salvaje, nombres de autores. Hablé de Buffon, de Cuvier, de Ricardo, etcétera, y dejé funcionar esos nombres en una ambigüedad muy molesta, de suerte que se podían formular legítimamente dos tipos de objeciones, y en efecto así fue. Por un lado, se me dijo: no describe correctamente a Buffon, ni el conjunto

de la obra, de Buffon, y lo que dice sobre Marx es irrisoriamente insuficiente con relación al pensamiento de Marx. Estas objeciones estaban evidentemente fundamentadas, pero no pienso que fueran totalmente pertinentes respecto a lo que yo hacía; porque el problema para mí no era describir a Buffon o a Marx, ni restituir lo que habían dicho o querido decir: simplemente buscaba encontrar las reglas según las cuales habían formado algunos conceptos o conjuntos teóricos que se encuentran en sus textos". Esta manera de interpretar un texto según las reglas o formas discursivas que están presentes en el autor, consciente o no e independientes del texto, pero citando sus autores es una herramienta del lector para colocarle al texto el trasfondo que desee, sigue la interpretación alegórica funcionando por encima de la literal.

La Biblia fue escrita para gente sencilla que se congregaba en comunidad y que no tenía mayores recursos hermenéuticos, no para filósofos hermeneutas o psicoanalistas del siglo XX. Dios se propuso convenientemente revelar las verdades fundamentales de la fe para ser creídas, ya que como dice Tomás (Suma Contra Gentiles, Libro I, Cap. IV) la mayoría está imposibilitada, por su complexión fisiológica, porque andan tras el cuidado de los bienes familiares, por la pereza, o porque aun queriendo, hace falta para hacer metafísica, serenidad de espíritu, tiempo de reflexión, y no siempre estamos libres de mezclar verdades con el error. Por tanto, "Las cosas secretas pertenecen al SEÑOR nuestro Dios, más las cosas reveladas nos pertenecen a nosotros y a nuestros hijos para siempre, a fin de que guardemos todas las palabras de esta ley." (Deut. 29:29) "y lo que en ella hay de más elevada majestad, incluso sus más cerrados misterios, ya no está al escondido, sino en las mismas plazas, puesto a la vista de todos" (Lutero, De servo arbitrio, III La claridad de las escrituras).

Nosotros acompañamos la postura "c" (*intentio auctoris*) matizándola con las otras dos, el autor es verdadero autor, la obra es reflejo de su consciencia y voluntad, pero hay cosas que el autor transmite y de las cuales no es tan consciente, allí está la libertad especulativa del lector, pero su interpretación está sujeta al sentido literal de la obra, allí se descubren los elementos de una fiel crítica interna del texto.

Este paradigma en su estructura fundamental, es el paradigma de los reformadores del siglo XVI, las otras posibles maneras de interpretar un texto, es partiendo de la interpretación literal, y no pasando por encima de ella.

# Capítulo VI
# Intentio auctoris et sensus literalis

*"Si el autor comprendió la inspiración, y nosotros podemos interpretarla, el texto tiene un sentido literal, aunque varias aplicaciones"*

El entendimiento Reformado de la autoridad se entiende mejor como una respuesta a los errores de la Iglesia Católica Romana Medieval. Se puede decir con confianza que los teólogos medievales creyeron en la autoridad de la Escritura. Sin embargo, en todo sentido práctico, su acercamiento a la Biblia causó que el uso de ella como una autoridad fuera prácticamente imposible. Veremos que esto fue verdad por lo menos por tres razones:

La Escritura tiene dos orígenes: (1) un origen divino y (2) un origen humano, histórico. ¿Cuál de estos orígenes la Iglesia Católica Romana Medieval enfatizó prácticamente a costo de la exclusión del otro?

En sus primeros siglos de existencia, la iglesia cristiana se preocupó más por su supervivencia física. Ella fue perseguida de muchos lados y muchos cristianos fueron hasta martirizados por su fe. Mas una vez que la iglesia fue bien establecida y esas amenazas disminuyeron, ella empezó a interactuar con otras creencias y a defenderse intelectualmente más que físicamente. La Iglesia esencialmente tomó las filosofías seculares más respetadas y las hizo suyas. Si lees las obras de Tomás de Aquino por ejemplo, cuando él menciona ¡El Filósofo!, habla de Aristóteles, Agustín decía lo mismo de Platón.

En general los teólogos católicos medievales afirmaban tanto el origen humano como el divino de la Biblia, tanto uno como los otros son verdaderos autores de las Escrituras, pero muy a menudo se llegó a afirmar la autoridad divina de la Biblia como la fuente de una trascendencia inaccesible para los hombres finitos y mortales. "Creemos por la fe que el autor del libro (la Biblia) es el Espíritu Santo [...]. Por tanto, él mismo ha sido quien lo ha escrito, quien lo ha dictado. El que es el inspirador de la obra la escribe él mismo" (Moralia 1.2). La misma idea fue reafirmada en el Concilio de Trento: "¡Dios es el único autor del uno y del otro (testamento) [...] viniendo de la boca de Cristo o dictadas por el Espíritu Santo..." y fue retomada por Benedicto XV, en 1920, en su encíclica conmemorativa de san Jerónimo: "Los libros de la Sagrada

Escritura fueron compuestos bajo la inspiración, la sugerencia, la comunicación, o incluso el dictado (dictante) del Espíritu Santo; más aún, fueron redactados (conscriptos) y editados por él mismo" (Spìritus Paraclitus, No.10).

Enfatizaron tanto la autoridad divina de la Escritura, que interpretarla era un desafío místico más que científico, había que confiar en la iglesia y su historia como *depositum*, ya que ir solos a la Biblia, nos encandilaría la percepción con infinitos significados. El platonismo ayudó a enfatizar el origen eterno y suprasensible de la Biblia en detrimento de la autoría humana e histórica.

En la Edad Media, alimentados de la filosofía de Aristóteles, teólogos escolásticos, cuyo mayor exponente fue Tomás de Aquino, explicaron la inspiración en términos filosófico–psicológicos. Esta concepción de la inspiración habla de dos autores, Dios y el hombre, y se centra en la relación entre ellos. El intelecto del autor humano fue "movido por Dios", respetando su personalidad y sus condicionamientos humanos, de tal modo que escribiese precisamente lo que él quería. El autor principal era Dios (causa eficiente), y los hombres eran autores secundarios (causa instrumental).

El platonismo en la Alta Edad Media, había llevado a los teólogos a exaltar la autoría sobrenatural y eterna de las Escrituras en detrimento de su autoría humana y realidad histórica. Estos cristianos aprendieron a pensar que los orígenes celestiales de la Escritura eran más esenciales a su carácter que sus orígenes humanos históricos. Cierto aislamiento entre Europa y Tierra Santa, lo llevo a buscar el horizonte mental y cultural de las Escrituras no tanto en los hebreos y su historia, sino en la mística de la tradición y el horizonte cultural griego y romano.

Frederick Van Fleteren afronta la cuestión "si para Agustín los sentidos literal e histórico son tan importantes, ¿por qué tantas obras suyas contienen casi exclusivamente exégesis alegórica?" Responde que las razones son diversas y no contradicen su principio de que la exégesis histórica y literal es la principal. Antes que nada, dice, "los sentidos literales de la Escritura son más evidentes; los alegóricos no lo son. La tarea del exegeta es descubrir un significado espiritual subyacente a la Escritura, cuando existe uno. En segundo lugar, la tarea de desvelar sentidos alegóricos en ciertos géneros literarios, por ejemplo, los Salmos, no se ha completado en la Biblia misma. Agustín se aplica a esta empresa inacabada. En tercer lugar, la naturaleza del conocimiento hu-

mano, que no puede intuir directamente la verdad, exige que Dios hable al hombre por signos y símbolos, y que alguien descubra y promulgue el sentido oculto de los datos bíblicos", un teólogo inspirado en Agustín antes de preguntar ¿Qué quiere decir el Apóstol en este texto? Preguntaría ¿Qué quiere decir Dios en este texto?

"Cuando son las palabras a hacer la Escritura ambigua, lo primero que se necesita ver es si por caso no se ha distinguido mal o pronunciado mal la frase. No obstante la atención prestada, el estudioso debe distinguir o pronunciar, debe consultar la *regula fidei* que ha obtenido de otros pasos escriturísticos más fáciles o mediante la autoridad de la Iglesia (...) si después las dos o todas las partes suenan ambiguas a tenor de la fe, se debe consultar el texto mismo del discurso en las partes precedentes y en aquellas que siguen, y que contienen en medio el paso con ambigüedad, para que podamos ver a cual interpretación, de las tantas que se presentan, va la preferencia para ser incierta en el contexto" (F. Van Fleteren, Gálatas 4,24 y Corintios 10,11, base bíblica de la exégesis de san Agustín, en Augustinus 44 (1999), 291–305, pp. 304–305.). Es decir, Agustín propone al interpretar, acudir primero a la teología sistemática, luego a la dogmática, a la tradición y por último y si es que no es convincente la interpretación, hacer una exégesis textual, evidentemente si el autor de la Biblia es Dios por encima del autor humano, la Escritura explota en múltiples significados, es a veces ambigua.

No solo el problema de la interpretación literal de la Biblia fue una disputa que tuvo su progreso, sino el mismo sentido del concepto "literal", literalidad como sentido y contexto histórico, como etimología y semántica, como inmediatez convencional o como *intentio auctoris*. El reconocimiento de que en la biblia existen numerosos *tropos* plantea ciertos problemas hermenéuticos.

Agustín para plantear la polivalencia clásica, según la cual la Biblia explota en múltiples significados, se basa en 1. Cor. 3:6 y 13:12, en su libro *Del Espíritu y la Letra*, en el capítulo IV dice, "la doctrina pues, por la cual se nos ordena vivir honesta y justamente, es letra que mata si no se la acompaña el espíritu que vivifica. Más no solo de un modo literal debe ser entendida esta sentencia del Apóstol (...), no debemos entenderla tal como suena la letra, sino que, penetrando la significación que entraña, alimentemos al hombre interior con la inteligencia espiritual, porque *apetecer según la carne es muerte, más apetecer según el*

*espíritu, vida y paz.* (2 Cor. 3:6). Como si alguien entendiera en sentido carnal muchas de las cosas escritas en el Cantar de los Cantares, no sacaría fruto de caridad luminosa, sino afectos de concupiscencia libidinosa.

No se ha de entender, por tanto, solamente de un modo literal lo que el Apóstol dice (...) sino principalmente, de aquel modo que en forma clarísima expresa en otro lugar: *no conocería la concupiscencia si la ley no dijere 'no codiciarás'*, a lo que añade poco después: *tomando ocasión del precepto el pecado me sedujo, y por medio de aquel me dio la muerte* (Rom 7: 7–11). He aquí lo que significa la letra mata" (*Del Esp. Y la Letra,* cap IV, p 113–115*).* Aquí tenemos otro sentido de lo literal, como lo carnal, como neoplatónico interpreta "ley" por carne y "evangelio" por espíritu" de tal forma que en la Biblia hay "ley" y "Evangelio", pero la ley mata y el Evangelio vivifica.

La Escritura según Agustín es polisémica, tiene muchos significados, dice "no dudo que todo esto ha sido predispuesto por la Providencia divina para quebrantar la soberbia con el trabajo y para apartar el desdén del entendimiento, el cual no pocas veces estima en muy poco las cosas que entiende fácil" (Doctrina Cristiana, II, cap. VI. p. 119). Llamamos a esta postura, donde la Escritura estalla en múltiples significados, polivalencia clásica.

En su tercer libro acerca de la doctrina cristiana Agustín dice "Cuando dos o más interpretaciones se ponen en las mismas palabras de la Escritura aunque el significado que el escritor quería dar permanezca sin descubrir, no hay peligro... Porque ¿Qué provisión más liberal y más fructífera que pudo haber hecho Dios con relación a las Sagradas Escrituras que las mismas palabras pudiera ser interpretadas en varios significados?" (p. 114). En el mismo libro, vuelve a interpretar los pasajes del Apóstol de los romanos "Las ambigüedades provenientes de las palabras metafóricas o trasladadas de las que en seguida vamos a tratar requieren un cuidado y diligencia no medianos. Lo primero que hemos de evitar es tomar al pie de la letra la sentencia figurada: por eso el Apóstol dice: *la letra mata, el espíritu vivifica.* Cuando lo dicho figuradamente se toma como si se hubiera dicho en sentido literal, conocemos solo según la carne. Ninguna cosa puede llamarse con más exactitud muerte del alma, que el sometimiento de la inteligencia a la carne siguiendo la letra, por cuya facultad el hombre es superior a las bestias (...) En fin, es una miserable servidumbre del alma tomar los

*signos* por las mismas cosas, y no poder elevar por encima de las creaturas corpóreas el ojo de la mente para recibir luz eterna" (Doc. Cris. II, Cap. V, pág. 168–169).

Lo literal como lo carnal y humano, priva a la Escritura de la interpretación histórico crítica, ya que ésta está sometida al autor humano, al de la carne, que es la cárcel de la Palabra espiritual.

La asociación de lo carnal con lo literal a menudo está matizada por la carta a Vicente el Donatista, en donde sostiene que ningún argumento puede basarse en una interpretación alegórica que no sea aclarada literalmente en otro lugar de las Escrituras (Agustín, Cartas, 1, 93. p. 568). La hermenéutica protestante está basada en éste argumento según el cual la Biblia se interpreta a sí misma.

En *Génesis interpretado de manera literal,* Agustín reconoce cuatro niveles de interpretación bíblica: 1–histórico, 2– alegórico, 3–analógico y 4– etiológico o moral. Hugo de san Víctor en *Didascalicon* también propone la polivalencia clásica, y el "círculo vicioso del catolicismo" llamado así por Humberto Eco, ya que sostiene que la Iglesia es la autoritativa porque lo sostiene la Escritura *ad intra*, y la Escritura es autoritativa porque lo dice la Iglesia *ad extra*.

San Efrén (306–373) ya preguntaba "¿Quién hay capaz, Señor, de penetrar con su mente una sola de tus frases? Como el sediento que bebe de la fuente, mucho más es lo que dejamos que lo que tomamos. Porque la palabra del Señor presenta muy diversos aspectos, según la diversa capacidad de los que la estudian. El Señor pintó con multiplicidad de colores su palabra, para que todo el que la estudie pueda ver en ella lo que más le guste. Escondió en su palabra variedad de tesoros, para que cada uno de nosotros pudiera enriquecerse en cualquiera de los puntos en que concentrara su reflexión." (Sobre el Diatessaron).

En muchas maneras podemos admirar el punto de vista de estos grandes cristianos medievales sobre la Escritura, la Biblia no es un libro ordinario y sus cualidades extraordinarias remiten a su autoría divina, pero sostener la polivalencia implica desocuparnos de lo que los autores humanos verdaderamente quisieron transmitir en sus escritos, ya que ellos fueron iluminados por Dios para comprender lo que decían, Dios inspiró su Palabra en las mentes humanas no a pesar de ellas.

"Mas pudiéndose entender diversas cosas en estas palabras, las cuales son, sin embargo, verdaderas ¿Qué inconveniente puede haber para mí que te las confieso ardientemente ¿oh Dios mío, luz de mis ojos en

lo interior! ¿Qué daño, digo, me puede venir de que te entienda yo cosa distinta de lo que otro cree que intentó el sagrado escritor?" Dice Agustín en el cap. XVIII de las Confesiones.

Quizás la expresión más conocida ampliamente de la polivalencia clásica es el aproximamiento interpretativo popularizado por Juan Casiano y conocido como *Quadriga*, tan criticada por Lutero en su *Servo Arbitrio*. Según este acercamiento, cada texto bíblico debería ser visto como teniendo cuatro significados posibles: 1 literal, entendido como simple y ordinariamente inmediato 2 el alegórico, que interpretado como una metáfora para la verdad doctrinal, 3 tropológico o moral que producía orientaciones prácticas para la vida y 4 y el analógico o escatológico, que prefigura cumplimientos futuros y variados de los últimos días. Al exaltar la autoría divina, los autores medievales interpretaban como básico y muy simple el significado literal, y aunque algunos partían de él, muchos lo desconocían dando prioridad a los sentidos ocultos y doctrinales que tenían textos que no fueron escritos para doctrina, formulando dogmas de fe en base a versículos coyunturales.

Según la Cuadriga, la ciudad de Jerusalén, por ejemplo, apuntaba a una ciudad histórica (literal), el alma humana (moral), la iglesia (alegórico), y la Jerusalén celestial (anagógico).Nicolás de Lira (c.1270–1349) dejaba lugar para interpretaciones místicas, pero siempre daba la preferencia al sentido literal, diciendo que los otros sentidos se tenían que basar en ello. Curiosamente, el método de Nicolás luego tendría cierta influencia en el desarrollo de la teología de Lutero.

Es bien sabido que "el núcleo de la hermenéutica antigua es el problema de la interpretación alegórica. Esta es aún anterior, *Hyponoia*, el sentido profundo, fue la palabra originaria que designó el sentido alegórico [...] La hermenéutica patrística, resumida en Orígenes y Agustín, asumió ese método. En la edad media fue sistematizado por Casiano y pasó a ser el método del cuádruple sentido de la Biblia." (Gadamer, Verdad y Método, Ed. Sígueme, Sal. 2010, pág. 97).

La verdad de la Escritura no puede ser extraída solo desde el sentido alegórico, porque el "de qué" de la alegoría siempre es eisegético, por lo demás, la *hiponoia* (hipo, por debajo, *nou*s, sentido, idea) no se descubre sino desde el sentido literal, que es el *nous* de la cuestión. La interpretación alegórica, fue practicada, como demuestra A. Tate, ya en la sofística. El sentido en la época arcaica era claro, el héroe era el temerario, pero cuando el ideal de virtud como "término medio" entre

el exceso y el defecto, se instala en la Grecia clásica, es leído por la aristocracia sustituyendo a Aquiles por Ulises, la hermenéutica patrística asumió, como ya hemos dicho, este método de la alegoresis con Orígenes, Agustín y Casiano y su quadriga.

Aceptar el método analógico, sin más nos condena a acudir demasiado a la filosofía, el método alegórico nos lleva a la equivocidad y el literalista a la univocidad, pero el sentido literal es abierto hermenéuticamente porque el autor humano a veces alegoriza, y a veces el Espíritu Santo es unívoco, los fariseos eran literalistas y no podían ni filosofar ni entender al Espíritu.

En el medio evo, se fueron legitimando ciertas construcciones dogmáticas en base a interpretaciones alegóricas y equivocas de la Biblia, uno de los mejores ejemplos, es el versículo que se toma como fundamento de la maternidad de María sobre los cristianos. "Cuando vio Jesús a su madre, y al discípulo a quien él amaba, que estaba presente. Dijo a su madre: mujer he ahí a tu hijo. Después dijo al discípulo: he ahí a tu madre" (Juan 19:26–27). Se creía que en la figura del discípulo, Cristo le dejaba a la Iglesia a María por madre. Hoy, la interpretación histórica, resuelve que Jesús estaba encomendando el cuidado mutuo, tal es lo que dice la reacción del discípulo "... y desde aquella hora el discípulo la recibió en su casa" (Jn. 19:27), así fue que María murió en casa de Juan, que la estaba cuidando como pidió Jesús.

Por ej. En Juan 6:57 Cristo dice que hay que comerlo para vivir por él, si usamos el método literalista, entendemos unívocamente "comer a Cristo", de la misma manera que entendemos "comer en el almuerzo", pero el mismo Señor alegorizaba y dijo "El Espíritu es el que da vida; la carne para nada aprovecha; las palabras que yo os he hablado son espíritu y son vida." (6:63) Jesús no hablaba de comer su carne, sino de alimentarse de él para poder vivir, sujetarse al sentido literal, nos libra de aplicar siempre el literalismo, o siempre el alegorismo, los medievales no pudieron entenderlo.

La Biblia llegó a ser tratada como un libro oscuro, era más fácil y confiable recaer en un Padre de la Iglesia, un decreto conciliar o una tradición eclesiástica, que exaltar la autoridad divina en la Escritura, de hecho se exaltó más la autoridad humana en la Iglesia que la divina.

Tomás de Aquino, al menos en teoría, también reconoció la importancia del significado literal en el texto bíblico junto con un significado espiritual o teológico. Para él, el sentido literal era la intención del

escritor original del pasaje, y el sentido espiritual era el significado que Dios había puesto más allá de la conciencia de los autores humanos. (Louis Berkhof, Principios de interpretación Bíblica, Grand Rapids: Baker, 1950), por sentido espiritual se resumían el alegórico, el etiológico (moral) y el anagógico (apocalíptico).

Hugo de san Víctor "privilegia el sentido espiritual sobre el literal, valiéndose de una frase de san Pablo: 'la letra mata, el espíritu da vida'" (Beuchot, Los caminos de la interpretación en el Medioevo y el Renacimiento, UNAM, 2015, pág. 12). El veía como trivial el método literal. "En este periodo de Alta Edad Media, los monjes daban prioridad al espiritual, porque lo que les interesaba, a diferencia de los escolásticos, no era la exactitud del sentido literal, sino el impulso que provenía del espiritual, que es metafórico, para continuar en el denodado esfuerzo de alcanzar el éxtasis" (Ibid, pág. 13). Mientras los escolásticos utilizaban la dialéctica y la lógica, los monjes utilizaban la retórica y la poética.

Ivan Illich señala con genialidad que la postura de Hugo de san Víctor, y de Fiore, se pueden considerar como "hermenéuticas del espejo", o "texto como espejo", ya que al acudir al mismo, no encuentran nada más que a sí mismos (Illich, In the Vineyard of the Text. A commentary to Hugh's Didascalicon, pp. 21–23). La lectura es un "iconograma" donde se pre–gusta, lo que se desea aprender (M.Beuchot, La hermenéutica en la Edad Media, pp. 69–90). Ya Plinio decía que Pág.ina viene de Pág.us, que es aldea o campo de viñedo, por lo que *legere* (leer) significa cosechar, depende de la capacidad uno puede cosechar hojas o uvas.

Cuenta Beuchot, que san Bernardo fue uno de los más vergonzosos hermeneutas de la alegoricidad. Joaquín de Fiore también abusó de tal método, así, leyendo el Apocalipsis (Sigo a J. de Fiore, Enchiridion super Apocalypsim, e. E. K. Burger, pp. 9 ss.), sostenía que había una era del Padre (Antiguo Testamento) una época del Hijo (el cristianismo hasta Joaquín de Fiore) y una del Espíritu (Nueva Era), Fiore quería salvar a la Iglesia del deterioro moral y espiritual, y en vez de profundizar en las Escrituras, se refugió en el "espíritu". Este trance en el que los monjes entraban para leer, se conocía como *vacare ad Deum*, vagar hacia Dios, *otium* (ocio), cesar en el esfuerzo y la ciencia, no por nada de allí viene nuestra palabra vacación. Contra esto el Apóstol "Asimismo en todas sus cartas habla en ellas de esto; en las cuales hay algunas cosas difíciles de entender, que los indoctos e inconstantes tuercen,

como también tuercen el resto de las Escrituras, para su propia perdición." (2 Ped. 3:16). Se puede *otiar,* o negar el *otium, neg–otium,* los monjes se dedicaban a lo primero, los escolásticos a lo segundo.

La facultad principal de todo alumno medieval, era la docilidad, *docibilitas,* por cuanto el más dócil, adquiría las facultades de docencia, puesto que solo puede enseñar el obediente, lo primero que hacían con los "herejes" era quitarles el título de docentes. El alumno viene a la *Universitas* a alimentarse, por eso alumno viene de *alo* (alimento), y no de *a–lumen,* el que no tiene luz, como circula por estos días. Resaltan más bien, las cualidades de la pasividad, de la mansedumbre, la sumisión absoluta y la obediencia total. El *otio*, dejo pie al *negotio* y cuando se asentó la escolástica, la *lectio divina*, fue dejada de lado, el *studium* era para los intelectuales, la *lectio divina* para los espirituales, por eso Guillermo de Saint Thierry , distinguía entre la lectura que se hace por el afecto (affectus) y la que se hace por el estudio, la primera se hace en busca de sabiduría la segunda en busca de ciencia, una alimenta la meditación la otra la reflexión sesuda, una llena el corazón, la otra la mente, los primeros son hermanos, los otros son colegas, los primeros buscan la *unitatis*, los segundos la *disputatio*, los primeros se edificaban en el amor, los segundos se envanecían en sus razonamientos. Por lo demás, no son pocas las consecuencias negativas que trajo el descuido de la lectura orante, en la escolástica, suponemos que el autor entiende en demasía que no podemos renunciar a ninguna de estas dos "hermenéuticas".

Lutero no fue el primero en pregonar el libre examen de la Escritura, ya Abelardo sostenía que "para entender el sentido de la Sagrada Escritura no se necesita maestro alguno, pues era suficiente con leer el texto." (A. J. Capelletti, Abelardo, p.9).

Antes de la Reforma, la cantidad de Biblias era tan escasa, que depositar la confianza absoluta en la Biblia era hasta instrumentalmente difícil. La oscuridad de la Biblia era argumentada por muchos autores, y fue una gran polémica que tuvieron Wiclif, Hus, Erasmo y Lutero, entre otros.

El problema del punto de vista de la autoridad de la Biblia y su equivocidad, fue resuelto con la fundamentación de la autoridad de la Iglesia. "la Escritura sola no es nunca suficiente, sino solo en la Tradición viva de la Iglesia", en ella se resuelve la interpretación autorizada, la recapitulación incuestionable del reservorio autoritativo de la Reve-

lación es la Tradición. Antes de la Reforma, la pregunta de los cristianos no era ¿Qué dice la Biblia al respecto? Sino ¿Qué ha dicho la Iglesia? Se creía que responder la segunda pregunta, era responder en ella la primera. Es justo aclarar que cuando se hablaba de Iglesia era en referencia a los sacerdotes, obispos y Papas. Hasta el Concilio Vaticano II, no cambio demasiado la cuestión, leamos a Karl Rahner “Para ser sinceros hemos de admitir que el promedio de los exegetas católicos, aunque no nieguen o pongan en duda la inspiración de la Biblia, simplemente la dejan de lado en su trabajo exegético, dando la impresión de que no creen que pueda servirles de gran cosa para su labor” (Inspiración de la Sagrada Escritura, Herder, 1970, Barcelona).

Era tan oscura la Escritura, que en teoría era afirmada su autoridad, pero en la práctica, los concilios y el magisterio tuvieron un papel predominante, si la interpretación bíblica es vista desde el contexto de la historia de la salvación, el concepto de progreso funda una concepción según la cual el e*spíritu de la época* tiende a comprender los textos aggiornándolos, Dios le había otorgado discernimiento especial a los Padres Apostólicos, así que había que prestarles reverencial atención a sus escritos, hacer teología sin apoyarse en algún Padre, era casi una herejía, ellos habían realizado la recapitulación incuestionable de las enseñanzas bíblicas, eran su *regula regulata* y la *Scriptura* su *regula regulans.*

Nicolás de Lira fue el primero en quejarse de que “se permitiera que el sentido místico asfixiara al literal”, y “requirió que éste último fuera el único que se usara para probar doctrina. Su obra influenció profundamente a Lutero, y afectó, por tanto, a la Reforma.” (Berkhof, Principios de interpretación bíblica, Ed. Desafío, 2005, EE.UU, pág. 24).

Al llegar el protestantismo al mundo, rechaza la polivalencia clásica, “la hermenéutica adquirió un nuevo impulso con la vuelta a la letra de la sagrada Escritura preconizada por la reforma, cuando sus partidarios polemizaron con la tradición de la doctrina eclesial y contra su tratamiento del texto con los métodos del sentido plural de la Biblia. Se rechazó especialmente el método alegórico o se restringió la interpretación alegórica a los casos en que el sentido figurado – por ejemplo en los discursos de Jesús– lo justificara. Surgió a la vez una nueva conciencia metodológica que aspiraba a ser objetiva, ligada al objeto, pero sobre todo exenta del arbitrio subjetivo.” (Gadamer, Ibid.). En realidad es el catolicismo el que tiene una “libre interpretación” de la Escritura

en el sentido en el que ellos acusan a Lutero, “libre” de reglas objetivas y filológicas. El libre examen fue para Lutero, sujetar la interpretación a reglas hermenéuticas, y desligarlas de la subjetividad de “*una* tradición eclesiástica”[1].

La filosofía moderna solo es una objetivación racionalista de los principios de la reforma, crítica a la autoridad, al prejuicio y a la tradición, es decir, si tuviésemos que hacerle una crítica externa a la hermenéutica medieval, diríamos que está dentro del paradigma de la *intentio lectoris*, por eso la modernidad significa volver a las fuentes bíblicas en lo religioso y griegas en lo filosófico, colocando entre estas dos grandes edades hermenéuticas, una *Edad en el Medio*.

Se entiende por literal el significado histórico en la Edad Media. En segundo lugar, el alegórico por medio del cual un pasaje, fuere el que fuere, tenía que arrojar alguna enseñanza sobre la Iglesia, su culto y su gobierno. La Reforma consiste en cuestionar en principio que el único capaz de interpretar verazmente la Biblia es el Magisterio de la Iglesia, “se trata de rescatar y renovar su sentido originario encubierto o desfigurado. La hermenéutica intenta alcanzar una nueva comprensión volviendo a las fuentes originales, algo que estaba corrompido por distorsión, desplazamiento o abuso, la Biblia, por la tradición magisterial de la iglesia; los clásicos, por el latín bárbaro de la escolástica; el derecho romano, por una jurisprudencia regional; etc.” (Gadamer, Ibid. pág, 98).

Podríamos decir que la hermenéutica del texto tiene su origen en el principio luterano de *sacra scriptura sui ipsius interpres* ya que la clave del sentido no está *extra textum* sino que textos oscuros son interpretados por textos alusivos más claros, el todo interpreta las partes y viceversa, no hay nada superior al texto, este tiene vida propia.

La hermenéutica en sí, tiene 5 formas de ser interpretada: 1– como técnica interpretativa o acto de interpretar, 2– como método de interpretación. 3– como episteme, 4– como un tipo de filosofía, 5– como un modo de ser en el mundo. Según Ricoeur, el progresismo con que se tiende a desregionalizar la hermenéutica, ha llevado a su radical comprensión como “manera de ser”, un existenciario, pero la interpretación luterana de la hermenéutica ha fundado una comprensión dogmática de

1 En parte se justifica el método medieval, porque partir del horizonte mental de la cultura hebrea, implica la posibilidad de tener intercambios culturales con ella, contacto que en el medio evo no pudo ser posible.

la Biblia, asumiendo criterios de interpretación estrictamente filosóficos, esto llevó a Gadamer a decir que "la historia primitiva la hermenéutica protestante refleja ya, sin embargo, la problemática filosófica de fondo que solo afloraría plenamente en nuestro siglo". (Gadamer, Ibid. pág. 99). En sí, la reforma protestante es una crítica: – a la autoridad, – al prejuicio y – a la tradición[2].

A saber, la interpretación magisterial de la Iglesia colocaba a la Escritura en una oscuridad propia de la comprensión polisémica moderna, "Sabemos que el lenguaje es como la luna y tiene su hemisferio de sombra" diría Borges, la analítica y el giro lingüístico tratarían de encontrar cuál es el mejor método para conocer la verdad. La reforma inicia el periodo histórico genético crítico, que funda el método científico, y el racionalismo continental, no hay investiduras, sino métodos.

En vez de enfatizar que la Biblia ha caído del cielo, los reformadores tenían mucho cuidado en la autoría humana de la Biblia, por tal motivo, analizar el contexto cultural, simbólico, el destino del texto y las herramientas lingüísticas y literarias pasan a cobrar sentido.

Como dice expresamente la Confesión de Fe de Westminster cap. I Sección IX "El sentido verdadero y pleno de un pasaje cualquiera... no es múltiple, sino uno solo" Llamamos a este punto univalencia moderna, la hermenéutica por fin conquista el *sensus literalis* en plenitud, y se recupera el sentido bíblico que el pueblo de Dios siempre tuvo, en los días del Antiguo Testamento, sobresale la labor de Esdras, el fiel sacerdote judío que públicamente leía al pueblo "en el libro de la ley de Dios, aclarando e interpretando *el sentido* para que comprendieran la lectura" (Neh. 8:8).

Lucas sintetiza admirablemente el magisterio hermenéutico de Jesús cuando refiere el diálogo con los discípulos de Emaús: "Comenzando por Moisés y siguiendo por todos los profetas, les iba interpretando (diérméneuen), y El, a su vez, fue el intérprete del Padre, el que lo explicó (exégesato) (Jn. 1:18).

Fruto de esta hermenéutica objetiva, el texto sagrado cobra nitidez y claridad, se abandona la creencia de la oscuridad de la Biblia, y Erasmo, simpatizante de la reforma y luego opositor de Lutero, en el ideario humanista dice "un labrador puede entender las Escrituras". La

2 A su vez, la reforma fue una crítica al voto de pobreza (fundando el capitalismo) al voto de castidad (fundando el concepto moderno de matrimonio) y al voto de obediencia (fundando la crítica moderna).

verdadera autoridad de la Biblia ya no es solo teórica, sino práctica, el mismo Erasmo trata de debatir con Lutero bíblicamente sin apelar a la tradición o al magisterio como autoridad suprema.

Luego del siglo XVII la visión hermenéutica fue un poco menos optimista y más realista, se hablaba de grados de claridad o univalencia dinámica. No todas las partes de la Biblia presentan idéntica diafanidad, siguiendo el principio del Apóstol cuando dijo de las epístolas de Pablo "casi en todas sus epístolas, hablando en ellas de estas cosas; entre las cuales hay algunas difíciles de entender, las cuales los indoctos e inconstantes tuercen, como también las otras Escrituras, para su propia perdición." (2 Ped. 3:16). Este principio nos muestra que algunos textos de la Biblia son difíciles, y que se necesitan doctos y constantes para interpretarlos. Al colocar la Escritura como Autoridad suprema en fe y moral, el protestante se convierte en un *mayor de edad, ¡sapere aude! ¡Atrévete a saber por ti mismo!* Es un lema que nace en la reforma y que se seculariza en la ilustración. Como ha señalado Ginzo Fernandez en *la recepción de la reforma en la filosofía alemana*, la modernidad nace con Lutero, al poner en jaque a los tres votos religiosos: castidad, pobreza, y obediencia a la autoridad, lo que supuso una clara demostración de la reconciliación de los dos libros, a saber, el de Dios y el de la naturaleza. Esto se logró con la alabanza ética del matrimonio, fundando la religiosidad laica de la familia moderna. Del trabajo que funda la valoración de la propiedad privada y el trabajo asalariado culminando en la Revolución Industrial y la promoción del libre pensamiento, que funda el sujeto crítico que culmina en la Revolución Francesa. Kant habla de la crítica a la autoridad, al prejuicio y a la tradición como elementos fundantes de la "crítica" racional moderna.

Bernard Ramm cita a Fullerton, quien de modo incisivo declara: "En vez de adoptar un principio científico de exégesis, se introduce la autoridad de la Iglesia disfrazada de tradición como norma de interpretación. La corriente de pensamiento que hemos venido considerando se asocia con las grandes consolidaciones dogmáticas de los siglos II y III que condujeron directamente al absolutismo eclesiástico." (Op. cit., p. 30).

La libre interpretación de la Biblia se entiende como "estar libre de" y no como "ser libre para", libre del magisterio eclesiástico que encorsetaba las interpretaciones, nunca pensaron los reformadores –como muchos de sus detractores han afirmado– que el libre examen fuese

sinónimo de examen arbitrario que justificara el epigrama satírico evocado por algunos burlándose de la interpretación dogmática:

*"Hic liber est in quo quaerit sua dogmata quisque; invenit et pariter dogmata quisque sua"*. (Este es el libro en que cada uno busca su opinión; y en él cada cual halla también lo que busca.). L. Berkhof describe bien la situación: "En el periodo que siguió a la Reforma se hizo evidente que los protestantes no habían quitado enteramente la vieja levadura. En teoría mantenían el sólido principio de *Scriptura Scripturae interpres* (La Escritura interpreta a la Escritura), pero mientras por un lado rehusaron someter su exégesis al dominio de la tradición y a la doctrina de la Iglesia formulada por papas y concilios, cayeron en el peligro de dejarse llevar por los principios confesionales de cada denominación. Fue preeminentemente la edad de las denominaciones. Hubo un tiempo en que cada ciudad importante tenía su credo favorito (Farrar)... Cada cual trató de defender su propia opinión apelando a la Escritura. La exégesis vino a ser servidora de lo dogmático y degeneró en una simple búsqueda de textos favorables." (Principios de Interpretación Bíblica, CLlE, p. 33). Los post–reformadores, seguían en la *intentio lectoris*.

La libre interpretación se refiere a la ausencia de imposiciones eclesiásticas, no a la facultad absurda de interpretar la Escritura según el arbitrio del lector, cuestión que justamente era lo que criticaban los reformadores del catolicismo, que aunque apelara al sentido de los fieles (*sensus fidelium*) o al consenso de los fieles (*consensus fidelium*), este consenso nunca fue absoluto y la Iglesia se ponía como regla que determina qué es lo que dice la Biblia. Hay pruebas de que la mayor cantidad de citas de Padres de la Iglesia y demás doctores, fue realizada por Lutero y Calvino, la idea nunca fue interpretar novedosamente la Biblia sino darle el sentido histórico verdadero, que se había pervertido en la tardía Edad Media. Nos parece objetiva la aseveración de Paul Althaus: "No puede haber ningún contacto tan directo con la Escritura que pueda prescindir y pasar de largo ante esta historia de la apropiación del Evangelio por la Iglesia." (Cito por Leo Scheffczyk, La interpretación de la Biblia, Herder, p. 120.).

Fundar la interpretación correcta en el sentido literal, le quita a la autoridad eclesiástica la manga del sartén pero no nos da permiso para distorsionar el mensaje, sujetar la interpretación correcta al beneplácito de un magisterio que pretenda sintetizar la fe del pueblo, es otro ele-

mento de subjetividad de una hermenéutica de *intentio lectoris*, es curioso ver cómo en el siglo XX la iglesia católica ha ido manteniendo la quadriga pero recuperando la primacía de la interpretación literal de la Biblia –al menos en teoría–, tal es el caso del catecismo que dice en 115–118:

"Según una antigua tradición, se pueden distinguir dos sentidos de la Escritura: el sentido literal y el sentido espiritual; este último se subdivide en sentido alegórico, moral y anagógico. La concordancia profunda de los cuatro sentidos asegura toda su riqueza a la lectura viva de la Escritura en la Iglesia." (115).

Apoyar, no obstante, el sentido literal, no nos lleva de canto al letrismo o al "hiperliteralismo" B. Ramm advierte:"hay una lección principal que debemos aprender de la exégesis rabínica: los males del letrismo. En la exaltación de las letras de la Escritura el verdadero significado de la Escritura se perdió... Toda exégesis que se sumerge en trivialidades y letrismo está condenada al extravío". (La Revelación Especial y la Palabra de Dios, pág. 48). La utilización del paralelismo de letras o palabras, es interesante cuando uno cuenta con las herramientas necesarias, como el conocimiento de los idiomas originales y los textos originales, de otro modo, las extravagancias nos esperan.

Decir que un texto tiene un sentido válido (el que el autor tuvo en mente) no significa que su escrito tenga solo una aplicación posible, sino que cada aplicación debe estar sujeta al significado primo. "El sentido literal. Es el sentido significado por las palabras de la Escritura y descubierto por la exégesis que sigue las reglas de la justa interpretación. Omnes sensus (sc. sacrae Scripturae) fundentur super unum litteralem sensum (Santo Tomás de Aquino, S.Th., 1, q.1, a. 10, ad 1). Todos los sentidos de la Sagrada Escritura se fundan sobre el sentido literal." (116) Nótese aquí que Tomás de Aquino ya hablaba de la interpretación basada en el sentido literal, sin embargo éste sentido literal en Tomás seguía teniendo una carga mitologizante propia del horizonte cultural griego con el que el Aquinate acudía a las Escrituras. El sentido literal de la Escritura debe interpretar el texto en el horizonte mental del autor humano, es decir, desde la cultura hebrea con algunos matices helénicos. Que el Nuevo Testamento se haya escrito con sintaxis griega, no nos induce a proyectarle al texto semánticas helénicas. Más bien diríamos que Tomás utilizaba el método analógico, que evi-

taba el univocismo del literalismo (una sola voz, un solo sentido), y el equivocismo del método alegórico (muchas voces quidistantes).

La quadriga hoy y el método medieval siguen estando presentes en el catolicismo, aquí un resumen del catecismo del Estado de la cuestión de la quadriga hoy, colocar el sentido literal por encima del alegórico implicaría renunciar a muchas de sus doctrinas.

"El sentido espiritual. Gracias a la unidad del designio de Dios, no solamente el texto de la Escritura, sino también las realidades y los acontecimientos de que habla pueden ser signos.

El sentido alegórico. Podemos adquirir una comprensión más profunda de los acontecimientos reconociendo su significación en Cristo; así, el paso del mar Rojo es un signo de la victoria de Cristo y por ello del Bautismo (cf. 1 Cor 10, 2).

El sentido moral. Los acontecimientos narrados en la Escritura pueden conducirnos a un obrar justo. Fueron escritos "para nuestra instrucción" (1 Cor 10, 11; cf. Hb 3–4,11). Particularmente se hace necesario advertir, que muchos cursos de predicación expositiva, partiendo mal de la premisa hermenéutica del *sensus literalis*, creen encontrar en el contexto del texto y solo en él, las claves de la interpretación, reduciendo la *intentio auctoris* solo al principio gramático–histórico, pero no doctrinal y místico, es decir, se preocupan demasiado del autor humano, su contexto y condiciones, pero nunca buscan la unidad doctrinal de la Biblia, en lo que consiste la interpretación espiritual, en descubrir la mente del Espíritu y no solo la del autor secundario, porque ven en los textos reglas de conducta, y no revelaciones de los secretos del Reino de Dios y la salvación por gracia. Agustín enseña en *De doctrina christiana*, utilizando ideas neoplatónicas, la elevación del espíritu desde el sentido literal y moral al sentido espiritual." (H. G. Gadamer, Verdad y Método, Sígueme, Salam. 2010, pág. 97).

El sentido anagógico. Podemos ver realidades y acontecimientos en su significación eterna, que nos conduce (en griego: "anagoge") hacia nuestra Patria. Así, la Iglesia en la tierra es signo de la Jerusalén celeste (cf. Ap 21,1– 22,5).

Un místico medieval resume la significación de los cuatro sentidos: "*Littera gesta docet, quid credas allegoria, Moralis quid agas, quo tendas anagogia*" (La letra enseña los hechos, la alegoría lo que has de creer, el sentido moral lo que has de hacer, y la anagogía a dónde has

de tender).(Agustín de Dacia, Rotulus pugillaris, I: ed. A. Walz: Angelicum 6 (1929), 256)" (117–118).

¿Dónde pierde en el catecismo la fuerza el sentido literal de la Escritura de los reformadores? "A los exegetas toca aplicar estas normas en su trabajo para ir penetrando y exponiendo el sentido de la sagrada Escritura, de modo que mediante un cuidadoso estudio pueda madurar el juicio de la Iglesia. Todo lo dicho sobre la interpretación de la Escritura queda sometido al juicio definitivo de la Iglesia, que recibió de Dios el encargo y el oficio de conservar e interpretar la palabra de Dios" (DV 12,3).

El sentido de un texto bíblico debe ser establecido por la iglesia, cuando ésta ya ha aplicado la hermenéutica que coloca al texto en su contexto y en relación con toda la Biblia, Dionisio de Halicarnaso, que influenció mucho en Melanchthon con su "entender lo individual desde el todo" o *caput y membra*, en ese sentido la Iglesia interpreta la Biblia, cuando deja que la Biblia se interprete a sí misma.

# Capítulo VII
# Sola Scriptura

*"La Biblia es la única regla suprema en fe y moral, pero no la única"*

El lugar que le proporcionaron los reformadores a la Escritura. es consonante con la visión de muchos cristianos medievales. Antes de defender el principio de *Sola Scriptura* contra los abusos del protestantismo contemporáneo, es de nobleza defenderlo en parte ante el catolicismo de la contra–reforma, que fundó un catolicismo diferente al medieval en varios aspectos.

*Sola Scriptura* parecería un lema puramente protestante, pero en realidad es histórico, si entendemos en qué sentido hablaron los primeros reformadores. San Agustín por ejemplo, escribió cosas que bien podrían pasar por luteranas, el Señor "despertó profetas que escribieran las divinas Escrituras. Apaciéntense en ellas y tendrán un pasto que nunca engaña. Todo cuanto en ellas encuentren gústenlo y saboréenlo bien; lo que en ellas no se encuentre repúdienlo." (En pastos jugosos apacentaré a mis ovejas, Del sermón de san Agustín, obispo, Sobre los pastores).

El acercamiento de Tomás también es similar al de los reformadores en su Suma Teológica Q. I, Art. VIII dice "La autoridad de los Doctores de la Iglesia le ofrece un género de argumento, que también le es propio, pero simplemente probable: porque nuestra fe descansa en la revelación hecha a los Apóstoles y a los Profetas, que han escrito los libros canónicos; pero no sobre revelaciones, que han podido tener los demás doctores" y cita al mismo Agustín en el mismo texto sobre (Epist. Ad. Hier. c.19) "Aprendí a dar a solo los libros sagrados, que se llaman canónicos, este temor y honor, por cuyo medio creo firmemente que ninguno de sus autores se equivocó en lo más mínimo al escribirlos. Los demás, por muy grande que sea su ciencia y su santidad, los leo de modo que no por solo decir o sentir ellos algo ya lo tenga por cierto". Como vemos, hacemos mal los protestantes en regalar al catolicismo romano el regalo de los escritores medievales.

Hablar de *Sola Scriptura* no es por defecto postular una *contra–traditio*sino *restituere traditionem,* la crisis denominacional y las herejías que surgen a borbotones del mundo evangélico nos hacen pensar

que este principio no fue del todo acogido en la reforma. El movimiento reformista, nunca fue un movimiento monolítico. Desde los albores de la gesta luterana, tenemos una variopinta comprensión del principio hermenéutico; que en una visión de conjunto podría apretada y simplificada. Del principio hermenéutico escrito tenemos que el punto de conflicto estaría en la negación de la tradición *extra–escriptural* que no está contenida en el kerigma que ha sido transmitido por la iglesia. Heiko Oberman, sostiene que la gran confusión posterior a la gesta luterana se produce, cuando la reforma se presenta como la necesaria elección entre las alternativas "biblicismo o tradicionalismo" como si los católicos fueran puramente tradicionalistas, y los reformadores "absolutamente bíblicos", los evangélicos parecían una religión sin tradiciones, y los católicos una religión sin Biblia, tal es el pensamiento absurdo que pulula por las iglesias. Pero Lutero fue, junto con Wiclif, el primero en aplicar la "des–trucción" de la "inercia histórica", buscando una *restitutio* de la tradición original, al decir "Es imposible reformar la Iglesia si no desterramos y extirpamos de raíz los cánones, las decretales y la teología escolástica, la filosofía, la lógica, tal como son enseñadas en la actualidad. Estoy tan convencido de ello que ruego cada día para que el puro estudio de la Biblia y de los Santos Padres tengan la prioridad" (Carta de 18.02.1517 ,WA, t. XX, p. 776: Cf. Y. M. Congar; Martín Luther: sa foi, sa réforme. París 1983, p. 39).

Hoy los evangélicos y católicos en general, acusan al principio *Sola Scriptura* de anti–tradicionalista, rupturista, y segregacionista, como si tal principio significara que la Biblia y nada más que la Biblia es regla única de fe y conducta, tal postura nunca fue la de los reformadores, ni explica cabalmente lo que significa *Sola Scriptura.* Observemos lo que dice la Confesión de Fe de Westminster al respecto en capítulo I sección X "El juez supremo, por el que deben decidirse todas las controversias religiosas, y por el que deben examinarse todos los decretos de los concilios, las opiniones de autores antiguos, las doctrinas de hombres y espíritus particulares, y en cuya sentencia debemos descansar, no puede ser otro sino la Santa Escritura entregada por el Espíritu. A dicha Escritura así entregada, se reduce nuestra fe en última instancia". (Cap. 1, pfo.10) Mt. 22:29, 31, 32; Ef. 2.20; Hch. 28:23–25). Nótese que si han colocado al Espíritu Santo en la Escritura como juez supremo, es porque hay otros jueces, que deben someterse a él, La Confesión menciona de hecho como autoridades, concilios y antiguos escritores, si las

Iglesias Confesionales acuden a la Confesión de Fe, es porque aceptan que esta autoridad es confiable, pero debe estar sometida al juicio de la Biblia.

La insistencia en la *Sola Scriptura* de los reformadores no quería decir que la Biblia fuese la única autoridad del creyente, más bien trataba de colocar a la tradición de la Iglesia dentro de su contexto justo, La Escritura no es la única norma de fe y conducta, pero si es la única norma infalible, “Toda Escritura es inspirada por Dios y útil para enseñar, para reprender, para corregir, para instruir en justicia” (2 Tim. 3:16).Esto no se dice de ninguna tradición ni concilio, es la Escritura el juez supremo que sustenta y corrige a todo concilio, dogma, tradición o magisterio, ella es la única regla que regula a las demás y de manera infalible incuestionable.

La revelación, y por consiguiente la Escritura, son infalibles en cuanto tienen por objeto dar al hombre el conocimiento que necesita de Dios, de sí mismo y de su salvación entendida ésta en sus dimensiones individual y social, temporal y eterna, la gran preocupación del Espíritu Santo valga la expresión al inspirar a los escritores sagrados no era controlar su firma de escribir a fin de no escandalizar a los científicos e historiadores de épocas posteriores, sino guiarlos en su testimonio de los grandes hechos salvíficos y en la fiel expresión de lo que se les había revelado.

El Dr. Sproul dice que “si bien la tradición no rige nuestra interpretación, si la guía”, (la agonía del engaño, p. 34–35) ¿Por qué hoy despreciamos lo que Dios ha enseñado a tantos buenos cristianos en el pasado? La Palabra profética para los evangélicos de hoy viene del Señor “Así dijo Jehová: Paraos en los caminos, y mirad, y preguntad por las sendas antiguas, cuál sea el buen camino, y andad por él, y hallaréis descanso para vuestra alma. Mas dijeron: No andaremos.” (Jer. 6:16) No miraremos, dicen, pero el Señor exclama “¿Se darán a conocer tus maravillas en las tinieblas, y tu justicia en la tierra del olvido?” (Sal. 88:12). Las herejías se reciclan en el mundo protestante porque hemos de redescubrirlas en la Biblia al no querer examinar lo que el Espíritu Santo ha ido trabajando en la Iglesia por dos mil años. Los cristianos de todas las iglesias, deberían estar dispuestos a examinar lo que Dios ha dado a los maestros y cristianos antiguos, creemos en la comunión de los santos, somos un solo cuerpo, una sola iglesia, los contemporáneos y antiguos y los que vendrán, los de la tierra y los

del cielo. Es el clímax de la arrogancia y la soberbia cerrar nuestros oídos a tal sabiduría antigua, Dios otorgo maestros, nuestros padres en la fe tenían en Espíritu Santo, y la Revelación se da en el pueblo, debemos abrevar de él porque la comprensión de la verdad es comunitaria, medir las ideas de nuestros antepasados a la luz del Evangelio es una gran tarea de liberación en Latinoamérica.

En parte, esta situación es fruto de la reacción en contra del tradicionalismo católico que concibe a la Escritura y la Tradición ambas como Palabra de Dios, “La Sagrada Tradición y la Sagrada Escritura, están, pues, estrechamente ligadas y se comunican entre sí. Pues ambas, brotando de una misma fuente, divina, confluyen por decirlo así, formando un todo y tienden al mismo fin. En efecto, la Sagrada Escritura es la Palabra de Dios, porque ha sido consignada por escrito, bajo la inspiración del Espíritu divino. La Sagrada Tradición, por su parte, transmite íntegramente la Palabra de Dios – confiada a los apóstoles por Cristo nuestro Señor y por el Espíritu Santo– a sus sucesores, para que, al proclamarla bajo la guía del Espíritu de la verdad que los ilumina, la conserven, expongan y difundan fielmente. De esto se desprende que la Iglesia no toma sus certezas, respecto de todo lo que ha sido revelado, únicamente de las Sagradas Escrituras .Es por eso que una y otra deben ser acogidas y veneradas con el mismo sentimiento de amor y respeto” (Vaticano II, Dei Verbum, 9, Dz, –h n, 4212). Semejante confianza en la tradición ¿es nueva? Los judíos nunca creyeron sin ayuda de los profetas, que estaban descarriados o equivocados, “invalidando así la palabra de Dios por vuestra tradición, la cual habéis transmitido, y hacéis muchas cosas semejantes a éstas.”(Mr. 7:13) pero los judíos, invalidaban la Escritura apelando a estar fundados en Abraham “Ellos le contestaron: Somos descendientes de Abraham y nunca hemos sido esclavos de nadie. ¿Cómo dices tú: “Seréis libres”? (Jn. 8:33).

Entre los judíos habían dos tradiciones hermenéuticas fundamentales, los judíos de Alejandría que ya desarrollamos (en *Fides et Ratio*), y los judíos de Palestina: Que confiaban en la Escritura como Palabra infalible de Dios y tenían a la Toráh en mayor estima que los Profetas y la Hagiografía, y distingüendo correctamente la interpretación literal de la ley (llamada *pesha*t) y su exposición exegética y aplicación analógica (llamada *midrash*) “El motivo y rasgo dominante del *midrash* era investigar y dilucidar, por todos los medios exegéticos, todo posible significado oculto y aplicación práctica de la Escritura” (Oesterley and

Box, The Religion and Worship of the Synagogue, pp. 75s.). "Uno de los grandes defectos de la interpretación de los Escribas, es que exaltaban la ley oral (lo cual era, en última instancia, idéntica a las interpretaciones de los rabinos) como sostén indispensable de la ley escrita, la cual finalmente terminó por hacer a un lado la ley escrita. Esto dio lugar a toda clase de interpretaciones arbitrarias" (Lois Berkhof, principios de interpretación bíblica, Ed. Desafío, 2005, EE. UU. Pág. 14).

Es tan falso apelar al fundador para creerse infalible, que no se puede confiar tanto así en la tradición sin invalidar de facto a la Escritura y a los profetas, ¿Qué rumbo van a corregir, si nuestra iglesia fue fundada por Cristo? ¿Cómo puede ser lo que interpretamos, regla para nuestra interpretación? ¿Cómo puede ser la Iglesia la única que juzgue lo que hace y piensa la Iglesia?

Bien puede una Iglesia con todo derecho decir que es la única fundada por Cristo, pero nosotros decimos nosotros "pueden ser la Iglesia que Cristo fundó, pero ya no son como Cristo la fundó", pero ¿Quién os fascinó para no oír la verdad? Porque la iglesia de Galacia, la de Éfeso, la de Corinto, la de Pérgamo o la de Sardis, fueron fundadas por apóstoles, si los judíos pudieron ser desechados, "Pero si algunas de las ramas fueron desgajadas, y tú, siendo un olivo silvestre, fuiste injertado entre ellas y fuiste hecho participante con ellas de la rica savia de la raíz del olivo" (Rm. 11:17). "Porque si tú fuiste cortado de lo que por naturaleza es un olivo silvestre, y contra lo que es natural fuiste injertado en un olivo cultivado" (Rm. 11:24), ¿No tenemos que caminar con temor y temblor, volviendo siempre a las Escrituras, sabiendo que son las únicas donde no hay contaminación de pecado? Si tal hiciésemos, si en vez de preguntarnos en la carne, si debemos adorar en el monte o en Jerusalén (Jn. 4:20) que hoy sería preguntar ¿Cuál es la Iglesia verdadera? Pregunta que no surgiría de una lectura seria de la Biblia, más si nos preocupásemos por el Evangelio Verdadero, (Gal. 1:8) seremos adoradores en Espíritu y en Verdad (Jn. 4:24), Y serán iglesia las que no lo eran, y las que eran Iglesias establecidas, serán desconocidas, como también dice en Oseas: " A los que no eran mi pueblo, llamaré pueblo mío, y a la que no era amada, amada mía" (Rm. 9:25), "Entonces ¿qué? Aquello que Israel busca no lo ha alcanzado, pero los que fueron escogidos lo alcanzaron y los demás fueron endurecidos;" (Rm. 11:7) No vaya a ser que apelando al fundador, termine una comunidad siendo la despreciada, y aquellos que abriendo su corazón a Dios fueron pos-

tergados pasen a ser los escogidos. La pregunta fundamental de la Biblia (Gal. 1:8) no es ¿Cuál es la Iglesia de Cristo? Que es una pregunta "del ojo" más no del "espíritu", sino, ¿cuál es el Evangelio de Cristo? Es el verdadero evangelio el que engendra verdaderas iglesias, y no al revés, la Iglesia es hija, no madre de la Palabra.

Muchos toman un texto de Agustín para someter las Escrituras al magisterio de la Iglesia "*Ego vero Evangelio non crederem, nisi me catholicae Ecclesiae commoveret auctoritas* (No creería en el Evangelio, si no me moviera a ello la autoridad de la Iglesia católica) (San Agustín, Contra epistulam Manichaei quam vocant fundamenti, 5,6)." (119). Según esta perspectiva, es la Iglesia la que en última instancia dictamina cuál es el mensaje de la Biblia, desde este cierto punto de vista, el Magisterio de la Iglesia está por encima de la Escritura, ya que él le dio origen, la lectura de la Iglesia funda la interpretación, este es con matices el paradigma de la **intentio lectoris,** ya no seríamos, pues, la religión del libro, sin dejar de notar que Lutero, según nos cuenta Wisloff, no aceptó la interpretación de Roma sobre este texto del obispo de Hipona, ya que se sustentaban los dos en Gálatas 1:8, si un Apóstol o ángel, predican otra cosa, son anatemas, expulsados, malditos, desgajados del tronco, ¿Cuánto más una tradición eclesiástica? Agustín mismo dijo que las Escrituras son superiores a los maestros y Concilios (citado en A la luz del Evangelio, Teología de M. Lutero, Dr. Carl Fredrik Wisloff, Ed. Siembra, Bolivia, 2013, pág. 80), "Agustín no quiso decir más que esto: Si la Iglesia no predicara el evangelio ¿Quién creería entonces en el evangelio? Agustín no quiso decir otra cosa que lo que dice Romanos 10:14, opinaba Lutero" (Ibid).

Juan Eck, rival de Lutero, sostenía "tan grande es la autoridad de la iglesia, que hasta que hasta la Escritura tiene que ceder ante ella, ¿Quién ha abolido la conmemoración del sábado (como día de reposo) y puesto al domingo en su lugar? No la Escritura, sino la Iglesia" (Erwin Irerloh: La eucaristía en la exposición de Juan Eck, 1950, pág. 39). Solo hay una manera de aceptar que la única que puede interpretar correctamente la Biblia es la iglesia romana, y es aceptando además que la Iglesia romana es infalible en su tradición, magisterio e interpretación.

Por tal motivo, entender la autoridad de la Iglesia y la autoridad de la Biblia es importante porque la tradición no ha de decirnos por sí misma qué es lo que la Biblia dice, sino que es la Biblia leída dentro y fuera del seno de una tradición la que determine el rumbo de nuestras tradiciones.

La manera en la que los reformadores entendieron la autoridad de la Biblia, no difiere demasiado a la manera en que grandes doctores medievales lo hicieron, Calvino dijo en su Institución libro IV, sección IX capítulo VIII “Yo no estoy argumentando aquí que todos los concilios deben ser condenados o que todos sus hechos deben ser anulados, y (como dice el dicho) ser cancelados de un solo golpe. “Pero” dirás tu “tu degradas todo de tal manera que cada hombre tiene derecho de aceptar o rechazar lo que decidan los concilios” ¡De ninguna manera! Pero cada vez que se presenta un decreto de cualquier concilio, debo examinar, diligentemente, como los hombres, primero que nada, cuando se emitió, y con qué intención, qué tipo de hombres estaban presentes; después de examinar con el estándar de la Escritura lo que trata y hacerlo de tal manera, que la definición del concilio pueda tener su peso y ser como un discernimiento provisional. Con todo, sin estorbar la examinación que he mencionado”. En todo caso la Biblia siempre será regla positiva ante cualquier concilio o incluso el mismo Calvino, *Semper reformanda*, es el principio según el cual la iglesia se va reformando aún a pesar de los reformadores, la *Scriptura regula regulans est* (es regla regulante). La tradición eclesiástica *regula regulata est* (es regla reglada), las condenas a la tergiversación de la Biblia son demasiadas como para sugerir que en autoridad está sometida a la tradición, se suceden las más duras denuncias contra los falsos :profetas. Toda Invención o toda tergiversación del mensaje divino es condenada enérgicamente (01. 13:1–5; 18:20; Jer. 14:15; 28:5–17; Zac. 10.2,3, 13:3; Mt. 7:22, 23; Gá. 1:6–9; 2 P. 2:1–3;. Ap. 22:18, 19), esto muestra dos cosas, que la tradición del pueblo puede perderse, como de hecho lo hizo, y que no es por tanto la norma inerrante con la que interpretamos los textos bíblicos, no obstante aunque no rigen nuestra interpretación los concilios y tratados si la regulan parcialmente.

El pastor C. H. Spurgeon, en la ocasión de distribuir la Confesión Bautista de Fe en su iglesia en el año 1855, dijo: “Este documento antiguo es un excelente resumen de aquellas cosas creídas entre nosotros. Aceptamos el mismo no como una regla autoritativa, o como un código de fe, sino como una ayuda a la controversia, una confirmación en la fe y un medio de edificación en la justicia. En él, los miembros de esta iglesia tendrán un pequeño resumen doctrinal y por medio de las pruebas bíblicas allí contenidas estarán preparados para dar razón de la fe que hay en ellos”.

La conceptualización de *Sola Scriptura* significa que todo lo que necesitamos saber para salvarnos, está testimoniado en la Escritura y así lo escribió san Hipólito discípulo de Ireneo y rival del Papa Calixto en el siglo IV "Hay un único Dios, hermanos, que solo puede ser conocido a través de las Escrituras santas. Por ello debemos esforzarnos por penetrar en todas las cosas que nos anuncian las divinas Escrituras y procurar profundizar en lo que nos enseñan. Debemos conocer al Padre como él desea ser conocido, debemos glorificar al Hijo como el Padre desea que lo glorifiquemos, debemos recibir al Espíritu Santo como el Padre desea dárnoslo. En todo debemos proceder no según nuestro capricho ni según nuestros propios sentimientos ni haciendo violencia a los deseos de Dios, sino según los caminos que el mismo Señor nos ha dado a conocer en las santas Escrituras." (Del Tratado de san Hipólito, presbítero, Contra la herejía de Noeto. Lectura bíblica: Jn 1, 1–18).

Si la Biblia no debe y no puede estar sola al ser interpretada, es necesario abrevar a ella con los ojos abiertos, sin dormirnos ni en nuestras interpretaciones personalísimas ni en el refugio de las tradiciones, porque cuando la Iglesia "trata de vivir hoy sobre la base exclusiva de alguna interpretación anterior de la Biblia, le pasa lo mismo que al Israel de antaño cuando trató de guardar el maná de un día para otro [...] Pero la situación no es sencilla. No basta con decir que las Escrituras no han de equipararse a ninguna tradición humana. El hecho es que todos los seres humanos somos criaturas históricas, y por tanto pertenecemos a una tradición u otra."(Justo González, Retorno a la historia del pensamiento cristiano, 2009, Ed. Kairós, Bs As. Pág. 19). Si como decía Ortega, la historia le es al hombre lo que la naturaleza a las cosas, y estamos sobre los hombros de las generaciones anteriores, el pasado nos constituye, y no nos acercamos a la Biblia como *tabulas rasas* (tablas en blanco), nuestro modo de ser en el mundo es como interpretados interpretantes, ya el balbuceo de un niño es interpretante e interpretado, este modo de ser, es decir, la hermenéutica como ontología, muestra que en la doble dinámica del círculo, si el mundo está en la conciencia, el acto de interpretar es siempre ya un *interpretar desde*, la epojé o suspensión del pre–juicio o pre–comprensión existencial del mundo como inmundo, o la carga existencial con la cual nos acercamos a un texto como un mundo, trae el mundo consigo, solo la conciencia puede *decons–truir* lo que del mundo hay en ella, para que *del desde* hacia el *hacía* del texto, la pre–comprensión sea asumida desde la crí-

tica y no desde el prejuicio, mejor dicho, solo el que trasparenta su subjetividad puede apelar a cierta objetividad.

Sepámoslo o no venimos cargados por una tradición que nos lleva a interpretar la Biblia de un modo particular por los lentes que nos legó nuestra tradición eclesiástica, quien cree estar libre de las tradiciones simplemente por ignorarlas está más sujeto a ellas que quienes las estudian, quien comienza a comprender por qué es y piensa de cierto modo, comienza a descubrir la posibilidad de ser diferente, como nos dice el mismo González.

Además de venir cargados con una tradición histórica, venimos cargados con nuestra experiencia, la cual proyectamos al texto para encontrar en él salidas a nuestros problemas y respuestas para nuestra vida, por lo que, al acercarnos a la Biblia nunca lo hacemos de manera neutral, y si a esto le sumamos que nuestra preparación cognitiva nos brinda conceptos que nos permiten acercarnos al texto sagrado y comprender de él ciertos aspectos que le son familiares, comprendemos que interpretar la Biblia nunca es tan simple como parece, y creo que por ser complejo el trabajo, la misión de la Iglesia es lograr que este trabajo complejo se vuelva simple, deconstruyendo los esquemas para que el kerigma hable *per se* luego sea contrastado comunitaria, racional e históricamente. Los metodistas no pueden ser ajenos a este esquema, y tienen como marco referencial el *Cuadrilátero Wesleyano*, que es el método que nos parece aceptable:

Según Wesley, hay cuatro grandes fuentes de ayuda para comprender el conocimiento cristiano. Estas guías son: las Escrituras, la razón, la antigüedad cristiana y la experiencia. Hoy en día llamamos tradición al término “antigüedad cristiana”. Las primeras tres son las normas que la Iglesia de Inglaterra exigía para escribir sobre teología (Trípode Anglicano). A estas tres Wesley añadió la “experiencia”, término que él había adoptado de los pietistas alemanes. Algunos metodistas modernos llaman a estas cuatro guías “el cuadrilátero wesleyano”. Wesley a menudo menciona juntas las Escrituras y la razón. Algunas veces añade la experiencia y otras veces la antigüedad cristiana (tradición): “Nosotros probamos la doctrina que enseñamos por la Escritura y por la razón; y si es necesario por su antigüedad”. (Texto extraído de “Estas doctrinas enseña” Guía de Estudio para las Obras Completas de Wesley por Celsa Garrastegui y William Jones, 6.357,)

En las Notas, en el Prefacio, párrafo 10, Wesley dice sobre la Biblia: "Esto es lo que ahora llamamos Santa Escritura. Esta es la palabra de Dios que permanece para siempre, de la cual, aunque perezcan el cielo y la tierra, ni una iota ni una tilde pasará. Luego la Escritura del Antiguo Testamento y el Nuevo Testamento es un sistema sólido y preciso de verdad divina. Toda porción de ella es digna de Dios, y toda ella es un solo cuerpo, sin defecto ni exceso". (9.313).

Contra los errores simplistas de cada tradición eclesiástica corrupta Wesley oponía el cuadrilátero como método de los metodistas (método utilizado por los esenios):

*Tradicionalismo:* sostenido por los católicos ortodoxos y romanos.
*Emocionalismo:* sostenido por los pietistas, cuáqueros y entusiastas.
*Racionalismo:* que era sostenido por la Iglesia Anglicana y la escolástica tardía.
*Biblicismo:* sostenido por cierta tradición reformada en general, sobre todo la presbiteriana.

Contra estos errores, Wesley coloca como *norma normans* (norma que hace de norma) a la Biblia, que debe ser leída en el seno de la historia del cristianismo, con un correcto uso de la razón, y corroborada en la experiencia de cada creyente, estas tres últimas son *normas normatas* (normas normadas, normas segundas o subordinadas). Si interpretamos un texto bíblico que va en contra de la sana razón, por ejemplo si creemos entender que la Biblia dice que lo santo en realidad es pecaminoso o que el hombre en verdad no es un ser biológico, debemos desconfiar de nuestras interpretaciones, en este caso la Biblia es una *norma normans* de la razón, pero esto no traiciona el principio de *Sola Scriptura* porque en caso de que una interpretación bíblica vaya no en contra pero si más allá de la comprensión humana, Wesley le da la diestra a la Biblia.

Si por otro lado, interpretamos el texto y nuestras conclusiones son ajenas a lo que los cristianos han interpretado a lo largo de la historia, es probable que debamos abandonar tales interpretaciones, no porque la tradición sea la última norma, pero ¡Cuán arrogantes habríamos de ser, al querer interpretar un texto completamente diferente a cómo fue entendido por nuestros hermanos antes que nosotros! También si nuestra interpretación nunca fue corroborada la experiencia de vida personal o comunitaria de la Iglesia, tal principio también debe ser abortado

por ser estéril. Parecería que todas las otras tres, al fin de cuentas son normas que normalizan a la Biblia, pero no que le han de decir sus verdades, solo se limitan a corregir los excesos de nuestras interpretaciones. Así como la Biblia regula a todas las verdades que hemos de profesar, las verdades de razón y experiencia han de regular en parte nuestras interpretaciones, solo una vida moldeada por la Biblia puede ser su ayo.

Así, no se viola la suma autoridad de la Escritura, porque ésta es la única que hace de regla positiva, mientras que las otras reglas, sin dictarnos contenidos, se limitan a delimitarnos los posibles errores en nuestra interpretación, no hacen de regla negativa a la Biblia sino a nuestra exégesis.

Si la ortodoxia no es regida por una ortopraxis (practica correcta) y justa ortopatía (sentimientos correctos), caemos en el academicismo intelectualista, si la ortopraxis es exaltada como norma absoluta, caemos en el legalismo o el pragmatismo, y si es entronada la ortopatía, caeríamos en el entusiasmo emocionalista e inmanentista, ante tales errores, la verdad, la piedad y las emociones ordenadas, juntas trabajan en la edificación del santo de Dios, tal método metodista creemos es recomendable para nosotros hoy.

Siguiendo a Agustín, Wesley dice además "Si analizamos la ley de Dios desde otro punto de vista, veremos que es la razón suprema e inmutable; la rectitud inalterable; la cualidad eternal (eternal fitness) de todas las cosas que son o han sido creadas es una copia de la mente eterna; una transcripción de la naturaleza divina". (2.312–313). Como vemos para Wesley el cristianismo es una religión racional, de hecho el público un manual de lógica, libros de medicina, geografía, ciencias naturales y epistemología. No era un improvisado y por tal motivo construyó un método que nos es útil, muy parecido al que usaban los esenios.

"Ustedes no promueven la causa de Dios cuando intentan excluir la razón de la religión. A menos que ustedes quieran cerrar sus ojos, no pueden si no ver la importancia de la razón en el establecimiento de la verdadera religión bajo la dirección del Espíritu de Dios y en realzar la superestructura. Ustedes pueden ver cómo nos dirige en cada punto, tanto en el de la fe como en el de la práctica: nos guía con respeto hacia toda rama tanto interna como externa de la santidad. ¿No nos gloriamos en esto, que toda nuestra religión es un .servicio razonable? ¿Sí, y que toda parte de esto, cuando se hace bien, es el ejercicio más grande de nuestro entendimiento?".

“Igualmente, permítanme añadirle unas pocas palabras a ustedes, los que le adjudican un valor exagerado a la razón. ¿Por qué tienen ustedes que correr de un extremo al otro? ¿No es el justo medio la mejor forma? Dejen que la razón haga todo lo que pueda hacer: Úsenla hasta donde puedan. Al mismo tiempo reconozcan que es totalmente incapaz en darles fe, o esperanza, o amor; y por consiguiente de producir virtud real, o felicidad sustancial. Esperen esto de una fuente superior, del mismo Padre de los espíritus de toda carne. Busquen estas cosas y recíbanlas, no como si las hubiesen adquirido ustedes mismos si no como un regalo de Dios”. Sermón 70, El Caso de la razón considerada imparcialmente.” (Works. Jackson ed. 6.360).

Siendo pues que la Escritura no dice literalmente que ella es la única norma, pero si es colocada como la máxima norma, declaramos junto a los bautistas (1689, Confesión de Fe), “.Las Sagradas Escrituras constituyen la única regla suficiente, segura e infalible de todo conocimiento, fe y obediencia salvadores[1]. Aunque la luz de la naturaleza y las obras de la creación y de la providencia manifiestan de tal manera la bondad, sabiduría y poder de Dios que dejan a los hombres sin excusa[2], no obstante, no son suficientes para dar el conocimiento de Dios y de su voluntad que es necesario para la salvación[3]. Por lo tanto, agradó al Señor, en distintas épocas y de diversas maneras, revelarse a sí mismo y declarar su voluntad a su iglesia[4]; y posteriormente, para preservar y propagar mejor la verdad y para un establecimiento y consuelo más seguros de la iglesia contra la corrupción de la carne y la malicia de Satanás y del mundo, le agradó poner por escrito esa revelación en su totalidad, lo cual hace a las Santas Escrituras muy necesarias[5], habiendo cesado ya las maneras anteriores por las cuales Dios revelaba su voluntad a su pueblo[6].

1. 2 Ti. 3:15–17; Is. 8:20; Lc. 16:29,31; Ef. 2:20.
2. Ro. 1:19–21,32; Ro. 2:12a,14,15; Sal. 19:1–3.
3. Sal. 19:1–3 con vv. 7–11; Ro. 1:19–21; 2:12a,14,15 con 1:16,17 y 3:21.
4. He. 1:1,2a.
5. Pr. 22:19–21; Lc. 1:1–4; 2 P. 1:12–15; 3:1; Dt. 17:18ss.; 31:9ss., 19ss.; 1 Co. 15:1;2 Ts. 2:1,2,15; 3:17; Ro. 1:8–15; Gá. 4:20; 6:11; 1 Ti. 3:14ss.; Ap. 1:9,19; 2:1, etc.; Ro. 15:4; 2 P. 1:19–21.
6. He. 1:1,2a; Hch. 1:21,22; 1 Co. 9:1; 15:7,8; Ef. 2:20.

# Capítulo VIII
# Buscadme y me hallaréis

“Del hombre son las disposiciones del corazón;” (Proverbios 16:1)

Pareciera que el hecho de haber sido creado a “imagen y semejanza” de Dios fundamenta el hecho de que el ser humano sea *capax Dei*, es decir que tenga la capacidad natural de relacionarse con Dios sin necesidad de que la gracia lo prepare. El hombre es potencia obediencial, como si habría algo en él que está abierto a obedecer a Dios y a responder al diálogo iniciado por él.

Muchos afirman que en su estado natural el hombre puede creer con la ayuda de la gracia, como si la creación del individuo concreto fuese parte ya del plan positivo de salvación, ¿Cómo hablaría Dios por la Revelación si el hombre no puede escuchar y creer? Si Dios nos manda a creer es porque podemos.

Pareciera además que el haber sido creados por Dios, implica estar hechos para Dios, el e*xitus* lleva impreso el *reditus* (salida y vuelta), es decir, por haber salido de Dios, estamos propensos a volver a él.

Parecería también que en lo natural está impreso el deseo sobrenatural, el carácter protológico (*ad imaginem Dei*) imprime el escatológico (*Capax Dei et imaginem Christi*), la causa eficiente, imprime la causa final según su eminente esencia, es decir, Dios como nuestra causa, nos hizo tendiendo hacia él por naturaleza.

También parecería lógico afirmar que la creación es el inicio de la salvación, y que entre la naturaleza y lo sobrenatural no hay discontinuidad sino diferencias de grado y alcance pero no de dirección y sentido, puesto que toda creación es para la salvación, el hombre natural se dirige hacia Dios, aunque no le basta su naturaleza, necesita la *ayuda* de Dios para completar su trayecto. La mayoría cree pues que la inmanencia funda la trascendencia. La finalidad con la que el hombre ha sido creado determina su propia ontología, y esta teleo–ontología (dirección del ser) es universal, la naturaleza humana está *herida* y no puede llegar sola a la vida eterna, necesita ser *elevada* por la gracia de Dios que *colabora* en nuestro ascenso para colmar el deseo natural, porque somos religiosos por naturaleza.

Pareciera que todo hombre nace con un *desiderium naturale videndi Deum,* deseo natural de ver a Dios. La "capacidad" de Dios y los anhelos de verdad y felicidad que alientan en el alma humana, son comprendidos como huellas de la propia creación divina del hombre. Estos anhelos son "vías" por las que el hombre puede descubrir a Dios. La estructura ontológica–existencial del hombre es poner de manifiesto la tendencia hacia Dios que anida en lo más íntimo de su ser. Tomás dice que estamos ordenados hacía el fin último que es Dios, pero que supera nuestras facultades naturales, Dios *nos ayuda* a llegar (S.C.G. III, 147).

El catecismo de la iglesia católica (inserto en la teología de la creación) dice en su Primera Parte, Sección I "El deseo de Dios está inscrito en el corazón del hombre, porque el hombre ha sido creado por Dios y para Dios; y Dios no cesa de atraer hacia sí al hombre hacia sí, y solo en Dios encontrará el hombre la verdad y la dicha que no cesa de buscar"

La teología fundamental católica por tanto, trata de mostrar que el mensaje cristiano apunta al centro de las aspiraciones humanas más profundas, la Palabra Santa y Perfecta del Dios Altísimo va en consonancia con los profundos deseos del corazón humano que anhelan ver a Dios y encontrarlo, por tanto esta apologética es humanista y naturalista de fondo.

"El espíritu humano, está ordenado a la visión de Dios, al Ser absoluto, al Amor mismo o como lo queramos denominar, y para utilizar las palabras de Tomás de Aquino, sin que sea capaz de alcanzarlo con todo el despliegue de sus fuerzas naturales" (M. Schmaus, Der Glaube der Kirche: Band I; Grundlegung, Offenbarung,Kirche, Theologie. Teilband 1; Die Initiative auf menschliche Antwort hin, St. Ottilien 2, 1979, pp. 45–46.).

La gracia es la ayuda para realizar lo humano en vista de lo cual el hombre ha sido creado.

La metafísica de Aristóteles comienza diciendo "todo hombre tiende por naturaleza al conocimiento", también a su felicidad diría el estagirita, esta *tendencia natural* va en sentido de Dios y no en enemistad con Dios ni a contra marcha, el hombre nace apuntando hacia la vida eterna, por eso la respuesta a la pregunta del profeta "Señor, ¿Quién ha creído nuestra predicación?" (Is. 53:1) se responde fácil, los que hacen buen uso de su libre albedrío. La gracia está habilitada para todos, es potestad de cada uno, elegir, aceptar y colaborar, en última instancia,

depende de nosotros. La diferencia con Pelagio es que para esta postura la gracia eficaz es necesaria para terminar el proceso comenzado en el nacimiento carnal, lo sobrenatural es necesario, las obras no bastan, pero la diferencia es de grado. Pelagio es más optimista y radical, según estas dos posturas, la naturaleza viene de Dios y está abierta a él.

Según Salvador Pié Ninot "ésta situación del hombre hace que éste no solo no experimente una contradicción hacia el horizonte infinito, el absoluto, Dios, sino también una tendencia– a menudo no sabida– hacia Él." (Teología Fundamental, secretariado trinitario, Salamanca, 2009, pág. 111).

En Tomás de Aquino (teólogo de la creación) el deseo no es innato aunque si natural (ST I, q. 12. a. 1; I–II, q.3, a.8; CG, n.25–52; Comp. Theol. I, c, 104), no es extrínseco pero si de la gracia (ST I q. 12.a. 4–5; I–II, q. 5, a.5; CG III, n. 52– 53; b, ST I–II, q. 109; De Ver. q. 27), síntesis perfecta entre el intrincesismo y el extrincesismo, la inclinación y búsqueda de Dios por el hombre no es una obra de la gracia sobrenatural y actual sino de la gracia común, de tal manera que *la regeneración* no hace que el hombre busque verdaderamente a Dios, sino que encuentra aquello que naturalmente busca por la gracia, "La criatura racional, entre todas las demás, está sometida a la divina Providencia de una manera especial, ya que se hace partícipe de esta providencia, siendo providente para sí y para los demás. Participa, pues, de la razón eterna; ésta le inclina *naturalmente* a la acción y al fin debido. Y semejante participación de la ley eterna en la criatura racional se llama ley natural" (Tomás, S. T. I–II, q.91, a. 2; Juan P. II, Carta Encilica, Veritatis Splendor, 6 de Agosto de 1993, n. 43).

Anselmo de Canterbury (también teólogo de la creación) considera que Dios mismo es el fin de la naturaleza racional, sin que parezca que esto constituya para él un problema, "Y si no se conoce que Dios haya hecho nada más precioso que la criatura racional para gozar de sí". (Cur Deus homo II4). No obstante no es intrincesismo porque dice "Enséñame a buscarte, muéstrame tu rostro, porque si tú no me lo enseñas no puedo buscarte. No puedo encontrarte si tú no te haces presente. Te buscaré deseándote, te desearé buscándote; amándote te encontraré, encontrándote te amaré." (Proslogion), el problema con Anselmo es que si Dios solo nos orienta en la dirección de su gloria, pero no nos gira radicalmente la dirección en la que le buscamos, el arrepentimiento

de la conversión no es un cambio de rumbo ni un paso del no ser al ser, sino un *motus*, un aprendizaje.

En verdad está perspectiva tan cercana al *motus* platónico del “eros” sin el dato de la revelación parecería ser real, aunque la psicología moderna va a descubrir que fenoménicamente la inclinación hacia el mal no es un dato de la *sola fe*, Jonathan Edwards y Pascal prueban filosóficamente al mal radical. “Hay que apostar. Esto no es voluntario, estáis embarcados. Sí, pero yo tengo las manos atadas... se me obliga a apostar... y estoy hecho de una manera que no puedo creer ¿Qué queréis, pues, que haga?... Es verdad. Pero aprended al menos que vuestra impotencia para creer, ya que la razón os lleva a ella y que, a pesar de todo, no podéis, viene de vuestras pasiones” (Pensamientos n° 233/451). Sale pues Pascal del semipelagianismo en que entrarán la “apologética de la inmanencia” (Blondel) y la “experiencia trascendental” (Rahner). La tendencia como *a priori* óntico es la clave de la teología católica que combatió siempre la teología reformada.

Karl Rahner, el gran teólogo católico del siglo XX, sostiene que el hombre es espíritu, es decir, vive su vida en un continuo tender hacia el Absoluto, en apertura constante hacia Dios. “Solo es hombre en la medida en que se está en camino hacia Dios, se sepa expresamente o no, se quiera o no” (La Teología Fundamental, Salvador Pie–Ninot, Agape, 2009, Esp. Pág. 133). El hombre se dirige y busca a Dios indefectiblemente, la posibilidad de la Revelación se da por la connatural apertura humana que Rahner llama “experiencia trascendental”, El hombre escucha a Dios cuando no cierra su apertura natural hacia el Ser, en Rahner el movimiento hacia Dios es ascendente desde el 1– orden de los fenómenos al del ser en sí, 2– paso del ser en sí al ser infinito e ilimitado, 3– paso del ser infinito al Ser Dios. La diferencia, opina Rahner, entre un cristiano y un no cristiano, es que el primero sabe hacia dónde se dirige, más el que no lo es, se dirige de igual modo, haciendo ejercicio adecuado de su libertad, vive en la gracia, éste es un “cristiano anónimo”, el auxilio de la gracia eficaz e histórica, no es mediado por la Iglesia ni por la palabra del testimonio de la predicación, sino que es natural a todo hombre, que por lógica, no está corrompido por el pecado.

Con una visión tan positiva del hombre son incomprensibles e inaceptables los diagnósticos que dicen “Tensan su lengua como su arco; la mentira y no la verdad prevalece en la tierra; porque de mal en mal

proceden, y a mí no me conocen–declara el SEÑOR, guárdese cada uno de su prójimo, y no confíe en ningún hermano; porque todo hermano obra con engaño, y todo prójimo anda calumniando. Cada uno engaña a su prójimo, y no habla la verdad, han enseñado sus lenguas a hablar mentiras; se afanan por cometer iniquidad.” (Jer. 9:3–5). “Mas la Escritura lo encerró todo bajo pecado” (Gal. 3:22). Tales diagnósticos son repugnantes para aquel que acepta que su naturaleza tiende hacia el bien. Contra esto el evangelista dice que “...nadie echa vino nuevo en odres viejos, porque entonces el vino romperá el odre, y se pierde el vino y también los odres; sino que se echa vino nuevo en odres nuevos.” (Mc. 2:23). El hombre antes de recibir el vino necesita un cambio de naturaleza, este cambio es la regeneración monergista que obra Dios en el hombre, y la necesita porque el odre viejo no solo no contiene al vino nuevo, sino que le huye. El principio filosófico es horizontal, somos herederos de Adán, que ha rechazado al Dios que es la verdad y el Sumo Bien, no podemos ni conocer la verdad de Dios ni amarle. La regeneración no es un acto de Dios para que le tengan los que le buscan y aman, sino para que le busquen los que le huyen y le amen los que le odian, para obedecerles por ese amor. (Confrontar Ez. 36:26–28), si la gracia llega a quienes le buscan, no es gracia, es recompensa, la clave está en entender que ni las obras humanas, ni la fe humana son fuentes de mérito ante Dios.

*Elkiso,* utilizado en Juan 6:44 y 12:32, tiene el sentido de atraer, arrastrar, mover, “Nadie puede venir a mí, si el Padre que me ha enviado no lo arrastra”, este texto puede ser interpretado de dos modos, el modo semipelagiano que diría “El hombre busca, quiere, anhela a Dios pero no le alcanza su naturaleza”, o al modo de Agustín que explica “¡Noble excelencia de la gracia! Ninguno viene si no es traído. ¿A quién trae y a quién no trae? El por qué, no debéis investigarlo si no queréis errar. Acéptalo y entonces entiéndelo. Y si acaso no has sido traído aún, ruega para que lo seas.”(ut supra) “Dios mueve al hombre porque este no se mueve” como reza Juan 21:6 cuando los discípulos arrastran la red llena de peces. Para que el parral dé peras, hay que cambiarle su naturaleza, la naturaleza pecaminosa no puede dar el fruto de la fe.

La Biblia abunda en textos que hablan del pecado radical del hombre (Radical, del latín *radix,* es aquello perteneciente o relativo a la raíz) y hablando en términos ontológicos, profundos y universales, no

éste o aquel, sino todos, no hay ni siquiera uno que no esté radicalmente corrompido por el pecado. La justicia divina dice del árbol que da a luz las uvas de Sodoma, "córtalo, ¿para qué inutiliza también la tierra?" (Luc. 13:7) y tiene derecho, por eso, la interpretación reformada es ontológica y no sociológica, lo que cambia es que para ella el hombre sustancialmente "es pecador" para los otros algunos "están en pecado". Por eso para la primera hermenéutica el pecado no es lo que el hombre hace, sino lo que el hombre es, *operari sequitur esse*, la práctica del pecado es efecto de la raíz del pecado que es la naturaleza.

Muchos seminarios para explicar los textos que sirvieron a los apóstoles para hacer doctrina, lo hacen pura y exclusivamente desde la exégesis histórico contextual, que es necesaria pero no suficiente, por ejemplo: al texto que dice "El guarda los pies de sus santos, mas los impíos perecen en tinieblas; porque nadie será fuerte por su propia fuerza." (1 Sam. 2:9) podemos interpretarlo como que el pueblo judío había caído en pecado y perdió sus fuerzas naturales, o podemos entender que Dios está enseñando que los hombres todos, carecen del poder para evitar el infierno y guardar su santidad, el método más eficaz es hacer primero lo histórico para de allí partir a lo doctrinario.

Los que no entienden la doctrina de la "total depravación del hombre" interpretan estos miles de textos de forma "socio coyuntural", como si los hagiógrafos hablasen de un individuo en particular, de la situación espiritual de una nación en específico o de un momento histórico singular. Pelagio por ejemplo sostenía que Pablo utilizaba inducciones apresuradas y generalizaciones caprichosas cuando decía que todos son pecadores (Rm 3:10) Pelagio tomaba Deut. 30:15 "*ante hominem vita et mors, quod placuerit ei, dabitur illi*" y es el primero en sostener con este versículo la "arbitrii libertas" (Cfr. A. Orbe. El dilema entre la vida y la muerte, II: Greg. 51 (1970) 509–510).

Ya en Anselmo vemos un giro hacia la postura de situar la religiosidad en el innatismo. Existe un teólogo que ha evolucionado desde la visión Anselmiana a la Luterana, el Cardenal Cayetano, que fue encomendado a persuadir a Lutero y termina adoptando una postura semi–luterana. Cayetano señala que este deseo natural del que hablaban los teólogos de su época no existe en el hombre *absolute*, aunque sílo tiene el hombre que ha sido ordenado por la providencia al cielo, In l–II q 3, a.8 "*Licet homini absolute non insit naturale huiusmodi desiderium, est tamen naturale homini ordinato a divina providentia in íllam patnam*"

Se observará cómo el destino a la visión de Dios no entra en lo que es el hombre absoluto (Cf. González Faus, Proyecto de hermano, 146s.)

Si buscar al verdadero Dios es *de natura*, es decir, una inclinación natural de todos, entonces no hace falta la conversión, tal es el problema que debemos resolver. Tampoco es aceptable que el hombre busca a Dios pero de manera imperfecta, en realidad el hombre no puede buscar lo que no conoce, (Hch 17:23). Seríamos fariseos si no aceptamos cada exhortación bíblica como dirigida a nosotros, “No saben hacer lo recto, dice Jehová...” (Amos 3:10), si dijésemos que esos textos son solo para los samaritanos, no podríamos descubrir el kerigma de la ley. Sostenemos que la nueva vida otorgada en Cristo y su Espíritu no deriva de la creación, ya gratuita en sí misma, sino que significa un “nuevo” acto de libertad de Dios.

# Capítulo IX
# No es capaz de Dios (Impotentia obedientialis)

*"Hay caminos que parecen rectos y al final son caminos de muerte."*
(Prov. 16:25)

Siguiendo una distinción entre naturaleza y esencia, (naturaleza como la condición humana depravada post–lapsaria o después de la caída, y la esencia humana integra como la que Dios hizo de él en Génesis) entendemos que naturaleza es lo que es el hombre históricamente, y esencia es lo que debiera ser ontológica y genéticamente, él es pues, 'esencialmente religioso, pero naturalmente *des–ligioso'*. Es decir, según su esencia, fue creado para buscar a Dios, pero en su condición actual, le huye.

El hombre natural siempre huye del Dios verdadero y crea dioses semejantes a él, corrompidos, caídos. "Entonces Pablo poniéndose en pie en medio del Areópago, dijo: Varones atenienses, percibo que sois muy religiosos en todo sentido, porque mientras pasaba y observaba los objetos de vuestra adoración, hallé también un altar con esta inscripción: AL DIOS DESCONOCIDO. Pues lo que vosotros adoráis sin conocer, eso os anuncio yo." (Hch 17:22–23) ¿En qué sentido son religiosos adorando a un Dios que no conocen? Los hombres tratan de venerar a muchos dioses, y ciertamente Dios no está lejos de ellos, pero es desconocido (Is. 45:15), porque conocer a Dios no es conocer ciertos atributos aplicables a Él, sino conocer su persona, es la persona de Jesús la que salva, no lo que sabemos de Él, en esto nos diferenciamos del gnosticismo.

Así lo aclara Juan Wesley, el fundador del Metodismo "Vemos pues, cuando Dios abre nuestros ojos, que antes éramos *áteoi én [to] kósmo*: 'sin Dios', o más bien, 'ateos en el mundo'. (Ef. 2:22). Ángel Guijarro Medina, sostiene además que el hombre exterior aún es ateo en el converso.

Por naturaleza no teníamos conocimiento de Dios, ni trato con él. Es verdad que tan pronto como alcanzamos uso de razón aprendimos las cosas invisibles de él, su eterno poder y deidad,... por medio de las cosas hechas. (Rm. 1:20) A partir de las cosas que se ven inferimos la existencia de un ser eterno, poderoso, que no se ve. Pero aun así, aun-

que reconocimos su ser, no teníamos ningún trato con él. Así como sabemos que hay un emperador en China, al cual sin embargo no conocemos, así sabíamos que había un Rey de toda la tierra, pero sin embargo no le conocíamos.

Por cierto que no podíamos conocerle mediante ninguna de nuestras facultades. Por ninguna de éstas podíamos alcanzar el conocimiento de Dios. No podíamos percibirlo por nuestro entendimiento natural más de lo que podíamos verle con nuestros ojos. Porque nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo quiere revelarlo. Y nadie conoce al Hijo sino el Padre, y aquel a quien el Padre lo revele. (Mt. 11:27)". (El pecado original, Sermón)

"Y oyeron al SEÑOR Dios que se paseaba en el huerto al fresco del día; y el hombre y su mujer se escondieron de la presencia del SEÑOR Dios entre los árboles del huerto." (Génesis 3:8) "¿No es esta una nueva situación, una nueva realidad? ¿Cómo actúa el hombre 'actual'? ¿Busca o huye de Dio? de Dios se dice "Muy limpio eres de ojos para ver el mal, ni puedes ver el agravio;..." (Habacuc 1:13) ¿Por qué Dios no puede (y cuando dice 'puede' en realidad quiere decir, 'tolera) ver el mal? Porque Él es muy limpio, santo, la ley de Dios muestra su carácter y 'personalidad', el que la entiende, ve su pecado y entiende que "NO HAY QUIEN ENTIENDA, NO HAY QUIEN BUSQUE A DIOS;" (Rom. 3:11) ¿Por qué nadie busca a Dios? Porque nadie entiende quién es verdaderamente él, la revelación antecede a la fe, como el conocimiento antecede a la voluntad, según lo que dice el principio medieval "*NIHIL VOLITUM QUIN PRAECOGNITUM*" –nada puede buscarse si antes no es conocido–.

El hombre, desde que ha caído, recibe ésta actitud, no la relación dialogística (cara a cara con Dios), sino la de apartarse y esconderse del verdadero Dios, de verdad y como dice Paul Washer, "la verdad más dura de la Biblia, para el hombre, es que Dios es santo y bueno" ¿Y por qué habría de ser una verdad incómoda para nosotros? "Porque el hombre no es ni bueno ni santo, y Dios no puede habitar con seres injustos y pecadores". De verdad que la pregunta central del cristianismo, la más radical y nuclear exclama: ¿Cómo escaparemos los seres pecadores del juicio de Dios?

Dios es capaz del hombre, Él puede buscarlo y encontrarlo, si quiere.

(Lucas 14:15–24) "Oyendo esto uno de los que estaban sentados con él a la mesa, le dijo: Bienaventurado el que coma pan en el reino

de Dios. Entonces Jesús le dijo: Un hombre hizo una gran cena, y convidó a muchos. Y a la hora de la cena envió a su siervo a decir a los convidados: Venid, que ya todo está preparado. Y todos a una comenzaron a excusarse. El primero dijo: He comprado una hacienda, y necesito ir a verla; te ruego que me excuses. Otro dijo: He comprado cinco yuntas de bueyes, y voy a probarlos; te ruego que me excuses. Y otro dijo: Acabo de casarme, y por tanto no puedo ir. Vuelto el siervo, hizo saber estas cosas a su señor. Entonces enojado el padre de familia, dijo a su siervo: Ve pronto por las plazas y las calles de la ciudad, y trae acá a los pobres, los mancos, los cojos y los ciegos. Y dijo el siervo: Señor, se ha hecho como mandaste, y aún hay lugar. Dijo el señor al siervo: Ve por los caminos y por los vallados, y fuérzalos a entrar, para que se llene mi casa. Porque os digo que ninguno de aquellos hombres que fueron convidados, gustará mi cena." El verbo *anágkason* (utilizado en la parábola) significa, forzar, obligar, arrastrar, ésta es la forma en la que Dios llena su Reino, pero desde una antropología moderna, podríamos preguntar, ¿No decíamos que todos los hombres nacen religiosos y buscan a Dios? ¿Por qué, entonces, no quisieron entrar los invitados? Dios nos llama a los hombres de tres maneras diferentes y con tres objetivos diferentes, desde lo universal a lo particular, los llamados son:

**1.– Llamado externo, natural y resistible de alcance universal (gracia común):** Prov. 1:20–21, dice "la sabiduría clama en las calles, alza su voz en las plazas; clama en los principales lugares de reunión, en las entradas de las puertas de la ciudad dice sus razones. (Rom. 1:19– 2:1) Dios manifiesta quién es en cuanto a su poder y deidad, a todo el mundo, a través de la naturaleza y creación (revelación natural–general) Romanos capítulo 2 desarrolla que cada uno obra según la ley de su corazón y que los que viven sin ley, perecerán sin ley, y los que están bajo la ley, por ella serán juzgados, por la ley del evangelio, se dice "los que buscan perseverar en el bien, la gloria la honra y la inmortalidad, tendrán vida eterna" v.7, y ¿quiénes lo hacen? Nadie, por eso "mas al que no obra, sino cree en aquel que justifica, su fe le es contada por justicia" 4:5, de tal manera que obrar desde mi conciencia, no me salvará, "porque si los que son de la ley, son los herederos, vana resulta la fe, y anulada la promesa" (Rm. 4:14). De tal manera que éste llamado a través de la creación, es eficiente en sí mismo, pero no en nosotros, corruptos y enemigos de Dios, por tanto "no tenemos excusa" 2:1. El

bien para los que no son del Evangelio es relativo, cada uno lo juzga con sus parámetros, de tal modo que por ellos mismos caerán, ya que el hombre por naturaleza es hipócrita, y juzga a los demás en lo que él mismo viola, solo la Ley y el Evangelio juntos, trabajan para destruir la vanidad y mostrar el in–merecimiento de la gracia.

Que el Rey (de la parábola) invite con un *Llamado Natural* o a través de la predicación o la creación al *Hombre Natural* es como el sembrador (de la parábola del sembrador) que arroja la semilla en tierra fértil e infértil, puesto que no podemos creer al odiar la lúz, somos infértiles por naturaleza, tal es la esencia del pecado. "Y mientras sembraba, parte de la semilla cayó junto al camino; y vinieron las aves y la comieron." (Mt. 13:4) La semilla ni siquiera prende en tierra, por eso es una revelación negativa, porque aunque intenta mostrar a Dios, no logra brotar, por tanto no es en esencia un *Euangelion* (Buena Noticia) sino un *cacangelion* (Mala Noticia), (1 Cor. 1:18, 2 Cor. 2:15), el llamado es bueno y bien intencionado pero no tiene respuesta, tan grande llamado no puede vencer aún a tan grande oposición del pecado que mora en lo más profundo de cada persona.

El primer llamado es un llamado universal, porque apuntando a los gentiles, es revelación natural, es decir, que Dios se muestra por medio de la naturaleza, como dice Rom. 1:21: "Pues habiendo conocido a Dios, no le glorificaron como a Dios, ni le dieron gracias, sino que se envanecieron en sus razonamientos, y su necio corazón fue entenebrecido." "Porque las cosas invisibles de él, su eterno poder y deidad, se hacen claramente visibles desde la creación del mundo, siendo entendidas por medio de las cosas hechas, de modo que no tienen excusa." (Rom. 1:20) Y nadie tiene excusa, porque todos fueron llamados por Dios y le conocieron, de manera limitada, imperfecta, ineficaz, pero todos saben que hay creador, y conocen de su dignidad, quien quiera que seas, sos inexcusable (Rom. 2:1).

**2.– Llamado externo, sobrenatural y resistible de alcance parcial (gracia preveniente):** (Rm. 10:8, Mr. 16:15) No todo llamado de Dios es irresistible, ya que a veces Dios se revela en la creación para que no tengamos excusa, como vimos anteriormente. Este nuevo llamado, no es a través de la naturaleza, sino de la predicación, lo que lo instaura dentro del contexto de lo sobrenatural e histórico, porque se hace a través de profetas "¡Jerusalén, Jerusalén, la que mata a los profetas y apedrea a los que son enviados a ella! ¡Cuántas veces quise

juntar a tus hijos, como la gallina junta sus pollitos debajo de sus alas, y no quisiste!" (Mt. 23:37).

El profeta Daniel dijo (9:6) "No hemos obedecido a tus siervos los profetas, que en tu nombre hablaron". Este rechazo a la predicación de los profetas, no es señal de que todo llamado es resistible, si aceptamos que todo llamado es resistible, tenemos una teología semipelagiana, si aceptamos que todo llamado de Dios es irresistible, caemos en el fatalismo híper–calvinista.

En verdad que cierto aspecto de la gracia es resistible, en cuanto que el hombre natural, lo único que puede hacer por su naturaleza caída es resistir la gracia de Dios que llama al arrepentimiento, porque "el árbol malo no puede dar buenos frutos" (Mt. 7:18). Creer y arrepentirse, sin dudas, es un fruto bueno, que no puede brotar de la maldad de una naturaleza no regenerada y pecaminosa, y a menos que Dios antes de ejercer fe, nos cambie de naturaleza, no podremos hacerlo, necesitamos ser re–creados. El llamado *ordo salutis*, que es el orden en el que se manifiesta el proceso de salvación de Dios, la fe es posterior a la regeneración, pero anterior a la justificación, Efesios 2 y Tito 3, desarrollan el *ordo salutis*. Nos obligamos a aclarar que esta micro temporalidad en el orden de la salvación si bien es *cronológica* en la aplicación, (tiempo humano, lineal e histórico), es *kairológica* en el fundamento (tiempo de Dios, trascendente y misterioso), así, en el orden cronológico, la regeneración es anterior a la fe, como la sanación de un ciego a través de un milagro es anterior a la vista, no bien el ciego recibe el milagro ve, el instante es casi instantáneo, pero sería un error invertir el orden, que un pecador crea, es un milagro.

... "y todo el que vive y cree en mí, no morirá jamás. ¿Crees esto?" (Jn. 11:26). Este es el versículo de los cinco puntos reformados: 1.– muestra que los que creen primero han recibido vida, de tal manera que antes estaban muertos en el pecado; 2.– si la fe es fruto de la vida, y la vida es regalo de Dios, muestra que Él da la vida incondicionalmente, ya que la fe viene de ella y no la produce; 3.– muestra que solo los que reciben la vida pueden creer; 4.– muestra que esa vida que opera en la fe es infalible; y 5.– muestra que el que recibe la vida y cree, no pierde jamás esa vida, pues no morirá.

Al creer que el llamado para la salvación es para todos, se coloca como instancia decisiva a la decisión humana que acepta o rechaza el llamado, por lo que el hombre tiene una instancia meritoria de la cual

gloriarse, *el haber creído es ya un mérito, si depende del hombre*. Cristo, desde este paradigma, no murió por nadie específico, no fue una redención en acto la que llevo a cabo el Señor, murió para que todos *puedan* salvarse, los salvó potencialmente, sin asegurar eficazmente la salvación de nadie. Entonces amplía el universo de la redención, pero reduce su poder, como dice el Dr. Warfield "las cosas entre las que tenemos que escoger son una expiación de alto valor, o una expiación de amplia extensión. Las dos no pueden ir juntas". La obra de Cristo solo puede ser universalizada evaporando su sustancia, aun así, el arminiano no podrá explicar por qué si Dios quería que todos se salven, no propició la predicación del Evangelio a todos, entonces cae en la salvación por obras, para los "cristianos anónimos".

El llamado del Evangelio debe ser para todo el mundo, nadie puede elegir a quien predicarle y a quien no, pero no todos han oído, "¿Cómo, pues, invocarán a aquel en el cual no han creído? ¿Y cómo creerán en aquel de quien no han oído? ¿Y cómo oirán sin haber quien les predique?¿Y cómo predicarán si no fueren enviados? Cómo está escrito: ¡Cuán hermosos son los pies de los que anuncian la paz, de los que anuncian buenas nuevas! Más no todos obedecieron al evangelio; pues Isaías dice: Señor, ¿quién ha creído a nuestro anuncio? Así que la fe es por el oír, y el oír, por la palabra de Dios." (Rm. 10:14–17). Solo los que oyen el Evangelio pueden tener vida eterna, pero no todos los que oyen el Evangelio, lo escuchan con fe (Jn 1:2, 4:41, 12:42) pero los que lo hacen, lo hacen por obra de Dios (Jn 6:29), luego, ya ante "el oír" no todos son llamados.

"Más no todos obedecieron" dice el Apóstol, Spurgeon toma este llamado como prototipo de los escuchan el Evangelio y no creen, y sin duda que este prototipo es el más general, ya que si todos los que oyen, creyeran, la voluntad de Dios no trabajaría en la voluntad humana, sino que la palabra dicha por el predicador, trabajaría en los tímpanos, de tal manera que todos creerían.

"Parte cayó en pedregales, donde no había mucha tierra; y brotó pronto, porque no tenía profundidad de tierra; pero salido el sol, se quemó; y porque no tenía raíz, se secó. Y parte cayó entre espinos; y los espinos crecieron, y la ahogaron." (Mt. 13:5–7). Ésta es la figura del que acepta en parte el Evangelio, pero lo hace superficialmente, con sus fuerzas, escucha el Evangelio y se entusiasma con él, pero no pasa la

prueba, (Mt. 7:26–27). Oye pero no cree con todo el corazón, acepta pero con sus propias fuerzas, pecadoras, contaminadas.

¿Por qué en la parábola de la gran cena, algunos se excusan y rechazan el llamado? Porque se enaltecen a sí mismos, para llegar a Dios, es necesario humillarse, anonadarse, descubrir nuestra propia nulidad, saber que no podemos recompensar a Dios ni darle nada que no tenga (cf. Lc. 14:14) si nos hacemos tales, ante Dios seremos "pobres, mancos, cojos y ciegos" (Lc. 14:13), y a estos viene Cristo. Por los orgullosos el llamado de Dios es resistido, porque tal rechazo odia el Padre de familia (Lc. 14:21), el hombre necesita ser llamado por Dios de una manera más eficaz, si buscásemos con orgullo, vanidad, y creyendo que ante Dios somos algo, construiríamos un ídolo en lugar de Dios, pero si descubrimos que no hay justicia en nosotros y merecemos el infierno, vendrá el médico del alma, el creador de nueva vida, porque "lo que buscaba Israel no lo ha alcanzado, pero si los escogidos..." (Rm. 11:7). Mateo en su capítulo ocho del dieciocho al veintidós muestra claramente que el escriba pide seguir a Jesús y es obstaculizado, porque busca mal, con orgullo y vanidad, pero el discípulo, aun cuando le pone excusas al Señor, es llamado y aceptado, ¿Jesús rechazó al que pedía seguirle e insistió a aquel que le ponía excusas para no acompañarlo? Sí, porque no basta con buscar a Dios, además hay que hacerlo como él quiere.

En la parábola de la gran cena, el 'primer llamado' es rechazado por todos, no hubo nadie que haya ido, en el 'segundo llamado' Dios invita a aquellos quebrantados, que saben que necesitan a Dios) y por gracia de Dios se sienten injustos ante Él, los que se sienten enfermos, pueden aceptar el auxilio del médico, los que se sienten pecadores, pueden aceptar la gracia inmerecida (Lc. 5:32, Mr. 2:17), los que se saben cansados, pueden buscar reposo (Mt. 11:28), la gracia llega después de que la ley de Dios les haya convencido de su enfermedad mortal, acaso a veces la gracia salvífica trae en sí la ley y el evangelio juntos, de manera que la conversión en ellos es forzosa, esto muestra que este llamado sobrenatural y resistible, no siempre es resistido, porque la gracia ha operado en los cojos y hambrientos para tener sed de Dios.

"¡Pero aún hay lugar!" ¿Por qué? Porque la mayoría de los hombres no quiere saber nada con Dios, como dice el Señor "Este es un pueblo de conciencia endurecida. Sus oídos no saben escuchar, sus ojos están cerrados. No quieren ver con sus ojos, ni oír con sus oídos y compren-

der con su corazón. Pero con eso habría conversión y yo los sanaría." (Mateo 13:15). Si Dios no nos diera su Espíritu antes de pedirnos la fe, y nos dijera "vengan a mí todos los que me amen y busquen" nadie iría en pos de él. La razón por la que "todavía hay lugar en el banquete" es porque el hombre natural no puede creer en el Evangelio. Este tipo de conversión es a base de la ley que da conciencia de pecado (Rm. 7:7) y el Evangelio invita al arrepentimiento y la fe (Mr. 1:15). "¿Cómo pedir el cielo si no me siento en el infierno?" decía Lutero, los que están en el infierno, en la cúspide de su pecado, a veces están más cerca de Dios que los "buenos", los "justos", el hijo pródigo estaba más cerca de su Padre que el hermano "justo" que se había quedado.

"Entre peor sea la condición de un hombre, con mayor razón debería ir al hospital o con un médico. Entre más pobre seas, mayor razón tienes para aceptar la caridad que te ofrece otro. Ahora bien, Cristo no busca ningún mérito tuyo. Él da gratuitamente. Entre peor seas, más bienvenido eres. Pero déjame preguntarte: ¿Crees que te volverás mejor manteniéndote alejado de Cristo? Si es así, todavía sabes muy poco acerca del camino de la salvación. No, señor, entre más te detengas, te volverás peor" (Fuérzalos a Entrar. N°. 227, *Sermón predicado la mañana del Domingo 5 de Dic*. Del 1858, en el Music Hall, Royal Surrey Gardens– Ch. Haddon Spurgeon)

"¿No es de asombrar que la proclamación de este evangelio, no reciba la aceptación unánime de los hombres? Uno pensaría que tan pronto como fuera predicado: 'para que todo aquel que en él cree, no se pierda,' cada uno de ustedes, 'arrojando sus pecados e iniquidades,' se aferrarían a Jesucristo, y mirarían solamente a Su Cruz.

Pero ¡ay! tal es la desesperada maldad de nuestra naturaleza, tal la perniciosa depravación de nuestro carácter, que este mensaje es despreciado, la invitación al banquete del Evangelio es rechazada, y hay muchas personas que en este día son enemigos de Dios por sus obras perversas. Ustedes son enemigos del Dios que les predica a Cristo hoy, enemigos de Él que envió a su Hijo para dar su vida como rescate para muchos. Digo que es extraño que sea así, y sin embargo es un hecho, y por ello la necesidad del mandato del texto: 'Fuérzalos a entrar'.". (Spurgeon, ibid).¿De quién depende entonces que el banquete se complete? Si dependiera del libre albedrío nadie iría al banquete, porque el Señor dice "Les aseguro que todos los que pecan son esclavos del pecado." (Jn. 8:34) siguiendo el principio salomónico "Prenderán al

impío sus propias iniquidades, y retenido será con las cuerdas de su pecado." (Prov. 5:22).

Hay alguien que nos llama, no solo a través de su creación, sino a través de la Palabra evangélica y profética, sin embargo a veces ese llamado no basta, y Dios, para llegar a los suyos, nos llama desde afuera, pero abriendo desde adentro, Oseas 11:1–4 dice "Cuando Israel era muchacho, yo lo amé, y de Egipto llamé a mi hijo. Cuanto más yo los llamaba, tanto más se alejaban de mí; a los baales sacrificaban, y a los ídolos ofrecían sahumerios. Yo con todo eso enseñaba a andar al mismo Efraín, tomándole de los brazos; y no conoció que yo le cuidaba. Con cuerdas humanas los atraje, con cuerdas de amor; y fui para ellos como los que alzan el yugo de sobre su cerviz, y puse delante de ellos la comida." Este es el tercer y último llamado de Dios, irresistible.

**3.– Llamado interno, evangélico, sobrenatural e irresistible de alcance limitado (gracia eficaz):** "fuérzalos a entrar" este es el tipo del 'tercer llamado', que completa el número de escogidos y es propiamente "Él llamado" que es la regeneración, éste llamado es también por el Evangelio, Dios busca lo perdido, de manera monergista, "En efecto, ustedes claman– "Oh, si tan solo creyera, entonces todo sería muy fácil, quiero, pero no puedo, socórreme Señor, mi ayuda debe venir de ti." Spurgeon explica: "¿Mi señor me dice: fuérzalos a entrar? Entonces, aunque el pecador sea como un Sansón y yo como un niño, lo conduciré con un hilo. Si Dios me dijo que lo hiciera, y yo lo intento con fe, se hará; y si con un corazón que gime, lucha y llora, busco este día forzar a los pecadores a venir a Cristo, las dulces exigencias del Espíritu Santo irán con cada palabra, y algunos serán forzados a entrar, con toda certeza." ¿Por qué Dios salvaría a gente que ni quiere salvarse? Él dice: "¡Vivo yo, que no quiero la muerte del impío, sino que el impío se aparte de su camino y viva!" (Ez. 31:11). ¿Y cómo lo consigue? El hombre natural dice que "auxiliando al corazón que cree y está arrepentido" el creyente dice "Y estaba escuchando cierta mujer llamada Lidia, de la ciudad de Tiatira, vendedora de telas de púrpura, que adoraba a Dios; y el Señor abrió su corazón para que recibiera lo que Pablo decía." (Hch. 16:14). "Entonces les abrió el entendimiento, para que comprendiesen las Escrituras;" (Lc. 24:45). "Abre mis ojos, y miraré las maravillas de tu ley." (Salmo 119:18). Y el Apóstol nos enseña que hasta el arrepentimiento viene de Dios al decir "que con mansedumbre corrija a los que se oponen, por si quizá Dios les conceda que se arre-

pientan para conocer la verdad, y escapen del lazo del diablo, en que están cautivos a voluntad de él.” (2 Tim. 2:25–26).

El remanente fiel, siempre creyó que Dios obra la regeneración antes que el hombre coopere “Pues si el nuevo hombre, sometido a una existencia semejante a la de la carne de pecado, no hubiera llevado sobre sí nuestros pecados, si el que es Dios como el Padre no se hubiera dignado tomar la condición humana de una madre y si libre de todo pecado no hubiera unido a sí nuestra naturaleza, la cautividad humana continuaría sujeta al yugo del demonio; y tampoco podríamos gloriarnos de la victoria del Vencedor si ésta hubiera sido obtenida en una naturaleza distinta a la nuestra” (De las Cartas de san León Magno, 461). San Cirilo de Jerusalén a su vez dijo “De manera semejante, el Espíritu Santo, siendo uno solo y siempre el mismo y sin división, reparte a cada uno sus gracias según su beneplácito. Y del mismo modo que el árbol seco al recibir el agua germina, así también el alma pecadora, al recibir del Espíritu Santo el don del arrepentimiento, produce frutos de justicia. Siendo él, pues, siempre igual y el mismo, produce diversos efectos, según la voluntad de Dios y en el nombre de Cristo”. (El Espíritu Santo es como agua viva, de la catequesis de san Cirilo). Que el arrepentimiento es un don de Dios, fue doctrina cristiana siempre.

Dios fuerza a entrar al banquete, *NO EN CONTRA DEL A VOLUNTAD HUMANA, SINO EN LA VOLUNTAD HUMANA, “Tu pueblo se ofrecerá voluntariamente en el día de tu poder;”* (Sal 110:3). En este sentido, Dios salva al que no quiere salvarse, pero salvando al que quiere salvarse, ¿qué clase de paradoja es esta? Dios hace que el que no quiere, quiera, para que queriendo busque, y buscando encuentre, “porque es Dios el que en vosotros obra así el querer como el hacer, por su buena voluntad” (Fil. 2:13). Así es Dios no solo es el que da la fe, sino el que abre la posibilidad de creer “Dios... ha abierto la puerta de la fe a los gentiles” (Hch. 14:27), así que “Esta es la obra de Dios: que creáis en el que Él ha enviado.” (Jn. 6:29). Porque la voluntad de Dios no es una voluntad pasiva y estéril, Dios no solo quiere que creamos y nos arrepintamos, hace que creamos, nos arrepintamos y busquemos. Así, su llamado es eficaz porque siempre hace su voluntad, cuando es un llamado individual, preciso, direccionado, así dice el Señor “así será mi palabra que sale de mi boca, no volverá a mi vacía, sin haber realizado lo que deseo, y logrando el propósito para el cual la envíe” (Is. 55:11).

Se predica el Evangelio a toda creatura, pero solo escucha con fe (*shemá*) aquel que ha recibido el don de creer, quizás el texto que mejor lo grafica es justamente del Antiguo Testamento "Pasaron, pues, los correos de ciudad en ciudad por la tierra de Efraín y de Manasés y hasta Zabulón, pero los escarnecían y se burlaban de ellos. No obstante, algunos hombres de Aser, de Manasés y de Zabulón se humillaron y vinieron a Jerusalén. También sobre Judá estuvo la mano de Dios para darles un solo corazón a fin de hacer lo que el rey y los príncipes ordenaron conforme a la palabra del SEÑOR." (2 Cron. 30:10–12). Es claro que lo que hace la diferencia entre los de Efraín y Aser por ejemplo por lo que los primeros se burlan y los otros se humillan no es el libre albedrio de los hombres sino la soberana y señorial voluntad del Dios eternal.

"Sé muy bien que eres pérfido y se te llama rebelde desde el seno materno" (Is. 48:8) dice la Escritura, el pecado no es un accesorio del Ser Humano, está en su más profunda naturaleza, "la necedad está arraigada en el corazón del joven" (Pr. 22:15). Jeremías hace extensiva la propiedad a todos los habitantes de la tierra, a quienes atribuye la misma "dureza de corazones perversos" (Jr 3,17), "El corazón es lo más retorcido; no tiene arreglo" (Jr 17,9); de ahí que se exija una "circuncisión del corazón" (Jr 4,4), Ezequiel propone, como único remedio, la infusión de "un corazón nuevo": "quitaré de vuestra carne el corazón de piedra y os daré un corazón de carne" (Ez 36,26); eso mismo es lo que pide el salmista: "crea en mí, oh Dios, un corazón puro" (Sal 51,12).La conciencia de la propia pecaminosidad hace que la reacción instintiva del hombre ante la presencia de Dios sea, no la de aproximación confiada, sino la de huida. Todo pueblo rehusa seguir escuchando la voz de *Adonai*, pues "¿qué hombre ha oído como nosotros la voz del Dios vivo... y ha sobrevivido?" (Dt 5,26); prefiere que sea Moisés quien les hable, y "que no hable Dios con nosotros, no sea que muramos"; entretanto, se mantiene a distancia (Ex 20,19–21). Pero incluso al propio Moisés no le es permitido acercarse al lugar de la teofanía; es Yahve mismo quien ataja su movimiento de aproximación; Moisés, por su parte, "se cubrió el rostro, porque temía ver a Dios" (Ex 3,5–6). Isaías cree en peligro su vida, pues siendo "hombre de labios impuros", ha visto con sus ojos a Yahve (Is 6,5). No se trataba de una suposición gratuita, toda vez que Yahve había rehusado presentar su rostro a Moisés, "porque no puede verme el hombre y seguir viviendo" (Ex 33,20).

Esta enemistad entre Dios y el hombre, solo puede ser debida a un proceso de alienación del ser del hombre, que ha errado (*hata*) su objetivo, ha roto (*pasa*) la comunión, se ha pervertido (*awah*).La caída es radical, escandalosa, no basta una enseñanza, ni una sanación, para que este corazón se tuerza es necesario un milagro, no es la gracia preveniente la que colabora con la conversión del hombre, es la gracia eficaz la que le da vida al muerto para que pueda creer.

Tal y como aclara san Basilio Magno "En esto precisamente se gloría Pablo, en despreciar su propia justicia y en buscar la que se obtiene por la fe y que procede de Dios, para así tener íntima experiencia de Cristo, del poder de su resurrección y de la comunión en sus padecimientos, reproduciendo en sí su muerte, con la esperanza de alcanzar la resurrección de entre los muertos [...] Y es el mismo Dios el que obra en nosotros haciendo que queramos y obremos movidos por lo que a él le agrada. Y es Dios también el que, por su Espíritu, nos revela su sabiduría, la que de antemano destinó para nuestra gloria. Dios nos da fuerzas y resistencia en nuestros trabajos. He trabajado con más afán que todos –dice Pablo–, aunque no yo, sino la gracia de Dios conmigo." De las Homilías de san Basilio Magno, obispo (Homilía 20, Sobre la humildad, 3: PG 31, 530–531).

Dios nos lleva al hijo, para que el hijo a través del Espíritu, para que por el mismo Espíritu lleguemos en el Hijo al Padre "Y esta es la voluntad del que me envió: que de todo lo que El me ha dado yo no pierda nada, sino que lo resucite en el día final." (Juan 6:39). Dios primero da la gracia (don de la fe) luego exige la fe como obediencia (mandamiento).

Así es que la Ley de Dios, significa todo aquello que Dios nos pide, Evangelio es el anuncio de todo aquello que Dios hace *por nosotros*, con lo que la Gracia es aquello que Dios hace *en nosotros*, por tanto, Dios nos pide que hagamos algo, para mostrar nuestra impotencia a través de su ley, de tal forma que al sabernos indignos, aceptemos lo que él hizo por nosotros en justicia, para que a través de la confianza en él, pueda aplicar esa justicia en nosotros, Dios hace en nosotros, lo que nos pide que hagamos (Is. 26:12).

"Dios no nos ama porque somos buenos, nos hará buenos, porque nos ama" (C. S. Lewis). El hombre natural, odia a Dios, no podría buscar a quien odia, por lo demás, ama al pecado, de tal manera que no podría buscar al que lo condena (Salmo 5:5), "Pondré dentro de voso-

tros mi espíritu y haré que andéis en mis estatutos, y que cumpláis cuidadosamente mis ordenanzas.” (Ez. 36:27). Si la salvación dependiera de nuestra libre elección elegiríamos siempre el infierno, si Dios no cautiva nuestra libertad, seguiríamos presos del pecado (Jn. 8:34).

“Pero parte cayó en buena tierra, y dio fruto, cuál a ciento, cuál a sesenta, y cuál a treinta por uno. El que tiene oídos para oír, oiga.” (Mt. 13:8–9) ¿Y de quién depende que la tierra sea fértil y prenda o sea estéril y no produzca fruto? Creemos que del creador del Cielo y la Tierra, por eso la causa de caer en buena tierra es que el *Buen Mensaje* cae ya sobre la obra de Cristo, la roca firme (Mt. 7:24), autor y consumador de la fe (Heb. 12:2), que dijo “consumado es” (Jn. 19:30), Cristo conquistó nuestra fe en la cruz, y el Espíritu la deposita en nosotros. Dios, con su gracia preveniente prepara el camino para la gracia actual, pero el mismo acto de creer ya es de gracia, no solamente pueden creer los que han sido trabajados por Dios, sino que tienen oídos para oír con fe, de tal manera que “tener oídos para oír” (Mc. 4:23, Mt. 11:15) no es del que escucha sino de Dios que tiene misericordia. Lo mismo podemos decir del ver, solo ve el Reino de Dios, el que nace de nuevo “abre mis ojos, y miraré las maravillas de tu ley” (Salmo 119:18, Jn 3).

Tal como sostenía san Isidoro (450) “La doctrina, sin la ayuda de la gracia, aunque resuene en los oídos, nunca penetra el corazón; hace ruido por fuera, pero en nada aprovecha interiormente. En cambio, cuando la gracia de Dios toca interiormente el alma y le abre la inteligencia, entonces es cuando la palabra de Dios pasa desde los oídos a lo más íntimo del corazón.” (De los Libros de las Sentencias de san Isidoro, obispo). san Pedro Crisólogo a su vez dijo “Por eso llama a Moisés, revelándose como el Dios de sus antepasados, le habla con amor de padre y lo urge a que libere a su pueblo de la opresión de Egipto. Ahora bien, por todo lo que acabamos de evocar que manifiesta cómo la llama de la divina caridad encendió los corazones de los hombres y cómo Dios derramó en sus sentidos la abundancia de su amor, los hombres, que estaban privados de la visión de Dios a causa del pecado, comenzaron a desear ver su rostro.” (De los Sermones de san Pedro Crisólogo, obispo). No solo la fe es otorgada por don gratuito, sino el deseo de acogerla, esto estuvo claro en muchos predicadores medievales, de ninguna manera fueron ideas novedosas en el siglo XVI.

“Dios le dio a este ser humano justo y perfecto una ley perfecta, en la que esperaba obediencia plena y perfecta. Dios requirió total obe-

diencia en todo punto; obediencia que debía ser observada sin interrupción desde el momento en que el ser humano fue alma viviente hasta el momento en que terminara su prueba. No había disculpa para falta alguna. No tenía que haberla por cuanto el ser humano era capaz de llevar a cabo la tarea asignada, y estaba totalmente equipado para toda buena palabra y obra (1 Tim. 3:17).” (La justificación por la fe, Juan Wesley). No puede Dios bajar sus exigencias o ablandar su ley, para que sea cumplible, no son gravosos los mandamientos solo para los que están en gracia (1 Jn. 5:3).

La fe, es de alguna manera un mandamiento, “Y este es su mandamiento: Que creamos en el nombre de su Hijo Jesucristo”. (1 Jn. 3: 23) pero el mandamiento nunca muestra nuestra potencia, (Mr. 11:22, Lc. 8:25), es decir, Dios manda a todos a creer, en este sentido, es una ley universal, todos deberíamos creer en Dios, mas no todos creen, ¿De qué o de quién depende que alguien crea o no? Tenemos tres opciones: 1– depende del enemigo, que da la fe o la impide, dándole soberanía y poder en la vida eterna de las creaturas. 2– depende del hombre, de su libre albedrío. 3– depende de Dios, elige el Apóstol en Rm. 9:16 la opción número 3, así insiste Judas 1:3, en contender ardientemente “por la fe que ha sido una vez dada a los santos” y 2 Pedro 1:1, enseña que la fe preciosa, es alcanzada por la justicia del Dios y Salvador Jesucristo, guardada también por el poder de Dios (1 Pe. 1:5) que es conocimiento de la verdad según la piedad, conforma a la elección de Dios (Tito 1:1), porque no es de todos la fe (2 Tes. 3:2), damos gracias a Dios porque la fe va creciendo (2 Tes. 1:3), ya que lo que no proviene de fe, es pecado (Rm. 14:23), sabemos que la gracia de Dios está en los que creen, porque siguen creyendo, conforme a la medida de fe que Dios repartió a cada uno (Rm. 12:3) y la aumenta según su santo propósito, ya que solo puede aumentarla el que la da (Lc. 17:5).

Los que viven sin Cristo, viven en pecado, de tal manera que el pecado se enseñorea de ellos, por tanto no hay quien no se haya desviado de la fe, porque nadie busca a Dios ni cree en él, y nadie busca a Dios porque nadie entiende, y nadie entiende porque nadie es justo (Rm. 3:10–12), así que la fe viene por la regeneración, somos justificados por fe y para fe, de fe en fe, solo por gracia de Dios. Todo es de gracia, incluso la fe. La incredulidad es un pecado, y los pecadores por naturaleza no pueden librarse del mismo, entonces ¿Cómo lo harán? Siendo redimidos por Cristo del pecado de la incredulidad que es removido por

Dios en la regeneración, “puestos los ojos en Jesús, el autor y consumador de la fe” (Heb. 12:2). Él es quien clava mi incredulidad en la cruz, es autor de la gracia de la fe (Gal. 2:16), que es imputada por el Padre a través del Espíritu, consumando la obra de Cristo en cada uno de los escogidos. “El mayor servirá al menor” dice Spurgeon también significa que en los escogidos la fuerza de la fe domina al gran monstruo que es nuestro pecado y lo va domando de a poco, el hombre no puede creer en Dios, pero Dios si es capaz de hacer eso en el hombre, lo que para el hombre es imposible, es posible para Dios. (Lc. 18:27).

Barth, en su Esbozo de Dogmática, dice que creer “no descansa en posibilidades ni en iniciativas humanas, ni en que los hombres tengamos la capacidad de encontrar a Dios, de oír su palabra. Si quisiéramos pasar revista a aquello de lo que somos capaces los hombres, inútilmente nos esforzaríamos en localizar algo que en cierto modo se pudiera denominar ‘ser capaz de Dios’. Sin ninguna posibilidad por nuestra parte, aparece en escena la gran posibilidad de Dios y hace posible lo que para nosotros es imposible. Encontrar a Dios, y poder oír su Palabra en ese encuentro con él, es don de Dios, don libre de Dios, que no halla en nosotros preparación alguna.” (Ed. Sal Terrae, 2000, pág. 25).

No tiene fe el que no la recibe de Dios, “Porque ¿quién te distingue? ¿Qué tienes que no recibiste? Y si lo recibiste, ¿por qué te jactas como si no lo hubieras recibido?” (1 Cor. 4:7). La certeza de lo que se espera y la convicción de lo que no se ve (Heb. 11:1) es dada por la gracia del Señor, el que ha sido escogido por el Padre, redimido por el Hijo y santificado por el Espíritu, no se perderá. “Porque a vosotros os es concedido a causa de Cristo, no solo que creáis en él, sino también que padezcáis por él” (Fil. 1:29).

Lo igual siempre busca lo igual, y lo malo siempre busca lo malo, el hombre que es malo, no puede buscar a Dios que es bueno. Pero ¿Cómo llegar a Dios, si no podemos? Veamos que nos dice un teólogo del siglo XIV maestro de Lutero.

“Un hombre nace del Espíritu cuando sufre la obra de Dios que se hace en su alma; sin embargo, no es esto lo que vuelve el alma completamente bienaventurada, sino la revelación de la que ya hemos hablado, que torna el alma hacia Aquél que se le ha revelado y en quien nace de nuevo con amor y alabanza. Así, el alma retorna a su primera fuente y se hace, mediante la gracia de Dios, un hijo de Dios, unido a Él por un amor justo. Y aquél quien alcance este estado, copia a Cristo en su

naturaleza humana, y Dios mismo vendrá en él en su Divinidad sobrehumana.” (Sermón para el día de Navidad, Johannes Tauler). Para Tauler, primero somos regenerados, Dios nos da vida, y luego podemos creer, y buscar a Dios, que ya nos ha encontrado, primero la gracia, luego la fe.

“Aquél cuyas obras proceden de sí mismo, poco servicio le hace a Dios; mientras que quien sufre ser guiado por el Espíritu Santo, hace grandes obras incluso en acciones pequeñas.” Añadía Tauler.

Las Escrituras son claras, y cualquier filosofema que se arme para rebatirla irá en contra de la Palabra de Dios y de la realidad misma que lo evidencia, “Nadie puede venir a mí, si no lo trae el Padre que me envió” (Jn. 6:44) Dios plantea una fe condicionada: 1.–Nadie puede venir a mi 2: los que lo hacen, no lo hacen por su poder, sino por el Padre que los trae. 2.– Si el Padre no trajera a los suyos, nadie vendría a mí. Esto está respaldado por la misma realidad que habla de los hechos, *contra facta non fit argumentum*, y no hay argumento contra ella, Agustín planteaba el *exitus– reditus*, de manera Platónica, salimos de Dios y volveremos a Dios, tal era la doctrina de la predestinación universal en él, y creo que allí el Agustín contra–maniqueos no es fiel a lo que el Agustín contra Pelagio desarrolló magistralmente, entre la creación de Dios y la parusía, está el pecado como realidad absoluta, insoslayable, “He aquí que no se ha acortado la mano de Jehová para salvar, ni se ha agravado su oído para oír: Mas vuestras iniquidades han hecho división entre vosotros y vuestro Dios, y vuestros pecados han hecho ocultar su rostro de vosotros, para no oír.” (Is. 59:1–2). Después de que la naturaleza humana ha caído, creer no puede ser un acto natural, esta falacia *in adjecto*, es la raíz de toda confusión en el cristianismo postridentino.

# Capítulo X
# Incapax Dei

*"Nemo potest venire ad me, nisi Pater traxerit eum"*
(Juan 6:44)

Molina define la libertad diciendo que "Se dice que es libre el agente que, una vez reunidos todos los requisitos de la acción, puede actuar y no actuar, o bien actuar de una manera determinada, pudiendo actuar igualmente de manera contraria [...]. El agente libre se distingue en este sentido del agente natural. Pues a este último no le pertenece el poder de actuar y de no actuar, pero, dados todos los requisitos de la acción, actúa necesariamente, y efectúa una acción de tal suerte que no pueda efectuar lo contrario" (Molina, Concordia, disp. 2, n. 3). Muchos creen que el hombre nace en un estado neutral con respecto al bien y al mal, algunos quizás lo consideran un poco inclinado a pecar, ¿puede el árbol decidir qué frutos ha de dar?

Un filósofo podría objetar que si Dios no llega a una voluntad libre, no llega a la persona, sino de manera extrínseca, solo si Dios se adueña de nuestra libertad elevándola, si la asume desde adentro. Por este planteo se niega la verdad bíblica de que el pecado ha destruido espiritualmente la naturaleza humana que se declara muerta en sus pecados. Al confundir la muerte espiritual, con la destrucción ontológica, el catolicismo niega la primera en pos de la segunda, y así, al querer evitar un error, el cual nadie ha cometido, el creer que no hay ser humano, que la gracia llega a la nada misma, han sostenido que el pecado no mató espiritualmente al hombre, sino que solo lo ha herido.

El planteo correcto no debe darse en tono a si la naturaleza está o no destruida en términos ontológicos, sino más bien, aceptando que *hay hombre* antes de la conversión, este hombre que si es un ente que tiene naturaleza humana, ha caído de la esencia con la que fue creado, vivo, libre y dialogante en cuanto a la vida espiritual comunicada por Dios y sus dones, ésta caída lo quita, lo remueve, lo expulsa de ese Paraíso en el que Dios se paseaba (Gen. 3:8) por la que posteriormente solo los sumos sacerdotes podrían entrar al tabernáculo donde Dios paseaba (Lev. 26:11–12) y no sin muchos preparativos de purificación. Esta caída espiritual, que impide el contacto, esta desligazón entre el Espí-

ritu Santo y el espíritu del hombre, es llamada por los Apóstoles “muerte espiritual” (Ef. 2:1, Col 2:13), no estaban haciendo ontología, en Hch 7:28, Pablo dice que somos entes que participamos del Ser, pero también afirma en sus epístolas que aun siendo partícipes del ser en nuestra existencia, des–participamos de su vida espiritual, por la que estamos muertos.

No que Dios se haya alejado, sino que el hombre se apartó de su creador, ha caído por el pecado de nuestros padres, por tanto, ésta naturaleza viva para lo natural, está muerta *para y en cuanto a lo sobrenatural.* No habría porque escandalizarse si decimos, el hombre en cuanto a lo natural tiene habilitada su naturaleza, pero en cuanto a lo sobrenatural está muerto en sus delitos y pecados, y ésta muerte es heredada y no provocada por nuestros pecados actuales, “se apartaron los impíos desde la matriz; se descarriaron hablando mentira desde que nacieron.” (Sal. 58:3). El que no vive el pecado de Adán como una tragedia no podrá vivir la expiación de Cristo como un milagro.

Tampoco es que la gracia destruya la naturaleza, la naturaleza es destruida por el pecado, no por la gracia. Lo que hace la gracia es imputarle o más bien restaurarle al hombre natural una potencia espiritual que estaba muerta, para que habiendo elegido Dios al hombre, este pueda elegir a Dios.

Nuestra naturaleza antes de Cristo, está destruida para la vida espiritual y está activa y viva para la vida natural, debemos entender que el hombre está vivo para sí mismo pero muerto para Dios, por eso tiene que nacer de nuevo, ridícula petición la de Cristo sería, si nos pide que nazcamos a la vida espiritual, si ya estuviésemos vivos para ella. La gracia de Dios no es una ayuda que necesitamos, es el parto en el que Dios le da el ser espiritual al no ser, vida al muerto, posibilidad al impotente.

La fe que tenemos ha sido imputada por Dios como su justicia, no por obras que hayamos hecho, ni por merecimiento ni nada que hayamos querido ni buscado (Tito 3:5). Cristo nos limpia de todo pecado (1 Juan 1:7), pero del primer pecado que nos limpia es el de la incredulidad. Cristo cumplió la ley por nosotros (Mt. 7:17) y con eso creyó por nosotros, la fe que ejerce el escogido de Dios, no es la fe del hombre, sino la fe del Señor Jesucristo, a esto le llamamos regeneración o lavamiento, donde nos viene *la fe de Jesucristo,* “Con Cristo estoy juntamente crucificado; más vivo, ya no yo, sino que Cristo vive en mí; y lo

que ahora vivo en la carne, lo vivo en la fe del Hijo de Dios" (Gal. 2:20). La fe que salva no es solo fe *en Jesús*, sino que viva en mi la fe que me es dada por gracia que es don de Jesús, porque es *la fe del mismo Jesús*, la tierra fértil es el nuevo corazón que ahora si ya puede creer porque Dios le ha dado el corazón de Cristo, su Espíritu (Joel 2:28, Hch 2:17), nosotros no podemos creer, pero lo que es imposible para nosotros es posible para Dios (Lucas 18:27). No creemos para recibir al Espíritu Santo, recibimos al Espíritu Santo para creer.

No creemos para ser regenerados, somos regenerados para creer. Si para ser justificado (Rm. 4:4) necesito ser antes regenerado, hablamos de la primera regeneración que es un lavamiento para la fe, la santificación que es evidencia de la justificación es una segunda regeneración es decir, Dios nos va haciendo cada vez más parecidos a él (Fil. 1:6). Esto que desarrollamos se conoce en teología como el *ordo salutis*, el orden en el que se presentan los elementos de la salvación, es un orden bíblico, expuesto por Pablo: 1.– predestinación 2.– regeneración 3.– justificación 4.–santificación y 5.–glorificación. (Ver Rom. 8:29–30 y Tito capítulo 3).

Ef. 2:8 dice que la gracia por medio de la fe es don de Dios, porque "... si es por gracia, ya no es a base de obras, de otra manera la gracia ya no es gracia. Y si por obras, ya no es gracia; de otra manera la obra ya no es obra." (Rm. 11:6), Rm. 4:4, "pero al que obra, no se le cuenta el salario como gracia, sino como deuda". (Rm. 3:17, 1 Cor. 1:29). La salvación es por obras, en el sentido de que la gracia es la obra que en la expiación es *por mí* y en la regeneración es *en mí*.

Creer es una obra humana en cuanto que es su *topos*, su lugar, pero es divina en cuanto a su causa, Dios hace que el incrédulo crea para gloria de él, (Jn 6:29), por eso decimos que la primera obra de la salvación es monergista (*monos*= uno, *ergos*=trabajo), la regeneración, la instancia sinergista (*sin*= con, *ergos*= trabajo) que es la santificación, tiene por fundamento el monergismo, solo podemos colaborar con Dios, cuando él ha tomado la iniciativa por sí mismo. La segunda instancia es mono–sinergista, Dios lo hace todo, entre eso, *hace que yo haga*, por tanto, "¿Dónde, pues, está la jactancia? Queda excluida. ¿Por cuál ley? ¿Por la de las obras? No, sino por la ley de la fe." (Rm 3:27). ¿Tengo la posibilidad de elegir? "Porque ¿quién te distingue? ¿Qué tienes que no recibiste? Y si lo recibiste, ¿por qué te jactas como si no lo hubieras recibido?" (1 Cor. 4:7). "Y con ser Justo, ¿qué le das?; ¿qué recibe él

de tu mano? (Job 35:7), "¿Quién le dio a él primero para tener derecho a retribución?"(Rm. 11:35). Los medievales le llamaban *exitus y reditus*, salida y vuelta, toda obra de Dios es hecha por él y para él, Dios nos predestinó para alabar su gloria (Ef. 1:6), Cristo no vive por nosotros, nosotros debemos vivir por Cristo, la finalidad siempre es Él, ya que si Dios amase a otro más que a sí, amaría el pecado, y la verdad no estaría en Él.

"Vosotros no creéis porque no sois de mis ovejas" dice Jn. 10:26, alguien que crea que nuestra elección depende de nosotros no puede explicar esto, el más bien diría que el apóstol se equivocó, que quiso decir "vosotros no sois de mis ovejas porque no creéis" pero no, ¿Quiénes oyen a Jesús? "Mis ovejas oyen mi voz, y yo las conozco y me siguen" (10:27) ¿Por quienes, en definitiva, murió Jesús? "y yo les doy vida eterna y jamás perecerán, y nadie las arrebatará de mi mano." (10:28) "Él da vida eterna a cada uno de los que tú le has dado." (17:2) ¿Quién se las dio, y quién se las quitará? "Mi Padre que me las dio es mayor que todos, y nadie las puede arrebatar de la mano del Padre." (10:29, 17:9) "Te he dado a conocer a los que me diste de este mundo. Siempre fueron tuyos. Tú me los diste, y ellos han obedecido tu palabra" (17:6) ¿Para que las escogió? "Todos los que son míos te pertenecen, y me los has dado, para que me den gloria." (17:10) ¿Cuántas ovejas perderá Jesús de las que el Padre escogió? "Los cuidé para que ni uno solo se perdiera, excepto el que va camino a la destrucción como predijeron las Escrituras" (17:12).

¿De qué depende que alguien crea y alguien no? "Así que no depende del que quiere, ni del que corre, sino de Dios que tiene misericordia." (Rm. 9:16). "Los cuales no son engendrados de sangre, ni de voluntad de carne, ni de voluntad de varón, sino de Dios" (Jn 1:13) por eso el Señor dice "Vosotros no me escogisteis a mí, sino que yo os escogí a vosotros, y os designé para que vayáis y deis fruto, y que vuestro fruto permanezca; para que todo lo que pidáis al Padre en mi nombre os lo conceda." (Jn. 15:16), es evidente que han de creer los escogidos, a ellos Dios escucha, como dice "y sabemos que todas las cosas obran para bien de los que aman a Dios, es decir, a los que han sido escogidos con un propósito" (Rm. 8:28). El incrédulo dirá, –pero ¿por qué depende solo de Dios? "Porque la palabra de la promesa es esta: Por este tiempo vendré, y Sara tendrá un hijo. Y no solo esto, sino también cuando Rebeca concibió de uno, de Isaac nuestro padre (pues no habían

aún nacido, ni habían hecho aún ni bien ni mal...” (Rm. 9:9–11) ¿Con qué propósito Dios escoge a los suyos antes de nacer? “...para que el propósito de Dios conforme a la elección permaneciese, no por las obras sino por el que llama, se le dijo: El mayor servirá al menor. Como está escrito: A Jacob amé, mas a Esaú aborrecí.” (Rm 9:11–13) “¿Qué, pues, diremos? ¿Qué hay injusticia en Dios? (14) “En ninguna manera. Pues a Moisés dice: Tendré misericordia del que yo tenga misericordia, y me compadeceré del que yo me compadezca. (14–15).

Dios no es injusto por enviar a pecadores a la condenación, Dios no envía a seres inocentes al infierno, ya que no hay inocentes en la raza humana, todos se desviaron, a una se hicieron inútiles, no hay persona que pueda apelar a su santidad, o acumular méritos. Si Dios tuviese que otorgarnos nuestro merecido, de buena manera nos condenaría, sin predestinación todos nos perderíamos.

La regeneración que otorga la fe, crucifica al pecador en su naturaleza pecaminosa, ésta idea no es de origen puramente luterano, ya, Jerónimo, Agustín, Eckart y Taulero entre otros sostenían la “radical depravación de la naturaleza humana”. Según **san Agustín**, los hombres pueden tener actos singulares moralmente buenos pero sin la gracia ingratos a Dios. (*De civitate Dei*, V, 19.)

Según Agustín, los paganos no actúan movidos por una virtud real, pues sus actos, aun cuando manifiestan rectitud, van lastrados por motivos contrarios a la virtud, como la vergüenza en el caso de Lucrecio y de Catón (*Ibid.*, I, 18–24). La auténtica virtud supone la perspectiva de la vida eterna; (*Ibid.*, XIV, 25 y XV, 22.) ya que lo que no es de fe es pecado (Rm. 14:23).

Al nacer sometido a la ley del pecado, el hombre se hizo débil de manera esencial, (san Agustín, *De natura et gratia*, 25, 28, p. 253): “Ahora nacemos con esta misma ley del pecado que, en nuestros propios miembros, resiste a la ley del espíritu”. san Agustín se inspira de la *akrasía* aristotélica que luego tomará Dante (debilidad, etimol. sin poder, *impotentia*), radicalizándola: después de la caída, el hombre se convirtió en un ser sometido a la *akrasía* de manera universal y permanente, conviene recordar que la *akrasía* –o debilidad de la voluntad– se produce cuando un agente juzga que sería mejor que efectuara cierta acción y realiza en realidad una acción contraria.

“san Agustín, habiendo dicho en el libro *De corrept. et gratia* que sin la gracia no hacen los hombres absolutamente ningún bien, añade:

porque necesitan de ella no solo para que, bajo su dirección, sepan lo que deben obrar, sino también para que, con su ayuda, cumplan por amor lo que saben. En ambos estados, para observar los mandamientos, necesitan además el impulso motor de Dios, como ya queda dicho". (*S. Th. Prima secundae, q. 109, art. IV*).

San Agustín radicaliza en *Retractationes*, I, 9, 4, p. 26 diciendo: "Pues la misma voluntad, si no la libra la gracia divina de la servidumbre por la cual se hizo esclava del pecado y si no recibe socorro para evitar los vicios, esta voluntad no puede ser vivida recta y piadosamente por los mortales. Y aquel favor divino, por el cual queda liberada, si no la anticipara, entonces le sería otorgado por sus méritos propios, y ya no sería una gracia, la cual se da obviamente de manera gratuita"· Y en *De natura et gratia*, II, 1, p. 4 dice además: "contestamos que la voluntad no puede evitar el pecado si su naturaleza viciosa no queda saneada por la gracia de Nuestro Señor Jesucristo. En efecto, no queda saneada en la medida en que o no ve lo que conviene hacer, o no lo cumple por debilidad, cuando la carne codicia contra el espíritu y el espíritu contra la carne, de tal suerte que el hombre no hace lo que quiere".

"En su *Expositio catholicae fidei* dice **san Jerónimo** que deben ser maldecidos quienes pretenden que Dios ha impuesto al hombre algo imposible de cumplir. Pero para el hombre es imposible lo que no puede hacer por sí mismo. Luego puede por sí mismo cumplir los preceptos de la ley." (S. Th. Prima secundae, q. 109, art. IV).

Según **Gregorio de Rímini** (1300) y sus secuaces, para que una obra sea agradable ante Dios, es necesario, además, que el acto sea al mismo tiempo concebido por el agente como un acto de amor de Dios. Ahora bien: solo aquel que recibe el auxilio de la gracia es capaz de ello. (Rímini, Lectura, I, d. 1, q. 3, a. 1 y 2, I, pp. 189–190; q. 1, concl. 3, I, pp. 244–265). Según Rímini el hombre está radicalmente afectado por el pecado, por tanto todas sus obras ante Dios son maldad, solo las obras hechas en gracia le son gratas a Dios (cf. II Sent., dist. 26, q. 1, a. 1; cit en Rondet, 248).

**Abelardo** (1142) sostenía ya que una vez habilitados por la inhabitación del Espíritu Santo, no necesitamos el auxilio nuevo y especial para cada situación especial, por voluntad de Dios fuimos hechos autónomos y responsables, de tal suerte que insulta pedirle a Dios todo (cf. Comm. In Rom. II, 5, 1–5; III, 8, 1–28: PL 178, 859– 863, 897–910). Mientras que Agustín desarrollo su teología como teología del

pecado y la cruz, Abelardo y Alberto lo hacen desde la teología de la creación, colocando a la gracia como inmanente a la naturaleza, que la habilita e independiza.(Rondet, 185s). Cuando el cristianismo adopte a Aristóteles como su filosofo de cabecera, encontrará en él el postulado del inmanentismo de la virtud en la naturaleza que busca *per se,* el bien último.

Nuestras obras naturales y nuestra justicia son juzgadas dura y negativamente por **san Bernardo**: "Donde el mérito ha tomado el lugar, no entra la gracia. Nuestros méritos no pueden hacernos dignos de la gloria. El mal existe en nosotros; es indiscutible. Pero si Dios no nos lo imputa, será como si este mal no existiera. El hombre es justificado gratuitamente por la fe"(J. Paquier: Martín Luther, en DTC 9, 1146–1335. Síntesis fundamental de la evolución de su doctrina, "Luther. Influence de l'augustinisme":1193–1195.)

Según **Tomás de Aquino** el mismo esfuerzo para resistir a los deseos carnales mediante las actividades intelectuales puede dar lugar a un pecado de vanagloria o de orgullo (Suma Teológica, I–II, q. 74, a. 3, ad 2.) Sin embargo, al introducir el inmanentismo de Aristóteles, ya concibe al *peccatum naturae* como contrapeso de la inclinación natural al bien, sacada de los textos de Platón y Aristóteles (Suma teológica, I–II, q. 85, a. 1, in corp.; q. 81, a. 1, in corp). Dice Tomás en su Suma teológica, I–II, q. 109, a. 8, in corp.: "Antes de que la naturaleza del hombre, en la que se encuentra el pecado mortal, sea reparada por la gracia justificante, [el hombre] puede evitar cada pecado mortal durante algún tiempo...; pero no puede ser que se quede mucho tiempo sin pecado mortal". Haber sostenido que el hombre sin la gracia eficaz puede mantenerse un tiempo sin caer en pecado mortal es un retroceso con respecto al último Agustín. Por lo demás, en el hombre –sigue diciendo– está el poder de prepararse a recibir la gracia que le permitiría evitarlos (Suma Teológica, I–II, q. 109, a. 8, ad 1.) Aquí Tomás da demasiada participación al hombre natural en cuanto a la colaboración en la preparación de la gracia preveniente, y el acto regenerativo de la gracia eficaz, participación que Agustín concedía en muy menor grado, colocando *in se* al doctor angélico, como semi–pelagiano, al no concebir en definitiva al pecado original como "muerte" sino como "herida".

Aparece notablemente en Tomás el paradigma semipelagiano del "enfermo" que no está radicalmente corrompido por el pecado. "También el enfermo que responde a la acción de la medicina, según señala

el Filósofo en II *De caelo*, se encuentra en mejores condiciones para alcanzar la salud que el que no es susceptible de tratamiento médico". (S. Th. *Prima secundae*, q. 109 art. V).

En la misma cuestión art. II *Responsio* dice "La naturaleza del hombre puede ser considerada en un doble estado: el de integridad, que es el de nuestro primer padre antes del pecado, y el de corrupción, que es el nuestro después del pecado original. Pues bien, en ambos estados, la naturaleza humana necesita para hacer o querer el bien, de cualquier orden que sea, el auxilio de Dios como primer motor, según acabamos de exponer (a.1). En el estado de integridad, la capacidad de la virtud operativa del hombre era suficiente para que con sus solas fuerzas naturales pudiese querer y hacer el bien proporcionado a su naturaleza, cual es el bien de las virtudes adquiridas; pero no el bien que sobrepasa la naturaleza, cual es el de las virtudes infusas. En el estado de corrupción, el hombre ya no está a la altura de lo que comporta su propia naturaleza, y por eso no puede con sus solas fuerzas naturales realizar todo el bien que le corresponde. Sin embargo, la naturaleza humana no fue corrompida totalmente por el pecado hasta el punto de quedar despojada de todo el bien natural; por eso, aun en este estado de degradación, puede el hombre con sus propias fuerzas naturales realizar algún bien particular, como edificar casas, plantar viñas y otras cosas así; pero no puede llevar a cabo todo el bien que le es connatural sin incurrir en alguna deficiencia. Es como un enfermo, que puede ejecutar por sí mismo algunos movimientos, pero no logra la perfecta soltura del hombre sano mientras no sea curado con la ayuda de la medicina.

Así, pues, en el estado de naturaleza íntegra el hombre solo necesita una fuerza sobreañadida gratuitamente a sus fuerzas naturales para obrar y querer el bien sobrenatural. En el estado de naturaleza caída, la necesita a doble título: primero, para ser curado, y luego, para obrar el bien de la virtud sobrenatural, que es el bien meritorio. Además, en ambos estados necesita el hombre un auxilio divino que le impulse al bien obrar.". Si bien, Tomás, recalca la necesidad de la gracia, la coloca como cooperante, y ciertamente cae en el sinergismo, de tal suerte que la salvación parecería ser una recompensa a las obras humanas pero hechas por la gracia de Dios por medio de la fe: "El hombre realiza por su voluntad obras que merecen la vida eterna. Pero, como dice san Agustín en el mismo libro, esto requiere que la voluntad del hombre sea dispuesta para ello por la gracia de Dios.

Sobre las palabras de Rom 6,23, la gracia de Dios es la vida eterna, dice la Glosa: Es cierto que la vida eterna se consigue con buenas obras, pero estas obras se deben, a su vez, a la gracia de Dios, ya que, como queda dicho (a.4), para cumplir los mandatos de la ley según el modo que se requiere para que sea meritorio, se necesita la gracia." (S. Th. Prima secundae, q. 109, art. 5).El aquinate, consecuente con sus principios, sostiene que el hombre es "quasi recompensado" por utilizar bien su libre albedrío, por lo cual adquiere méritos congruentes a los ojos de Dios (S. Th. I/II, q. 114, a. 1, resp).

No que Tomás niegue que podamos hacer méritos para salvarnos por obras, sino que esos méritos hemos de hacerlos en gracia para ser gratos y dignos "Dios dispuso que la naturaleza humana tuviera por fin la vida eterna, pero no de modo que el hombre la hubiera de conseguir con sus propias fuerzas, sino mediante el auxilio de la gracia. Y es así como sus actos pueden merecer la vida eterna". (Ibid, q. 114, art. II). El mérito de condigno, que es propio de la gracia, es un mérito en el que Dios se corona a sí mismo, recompensa sus propios dones infusos, el mérito de condigno recompensa el don sobrenatural dado por Dios. Mas el mérito de congruo, tan presente en la teología semipelagiana, sostiene que el hombre en virtud de su dignidad y buena fe, pueda obrar de tal manera con limosnas u otras obras pías, a la liberal misericordia gratuita de Dios, este mérito de congruo es fruto del libre albedrío, que puede obrar proporcionalmente según la voluntad de Dios y merecer recompensa aunque no de manera necesaria, el mérito de congruo recompensa el don natural del hombre. "La obra meritoria del hombre puede ser considerada de dos maneras: en cuanto procede del libre albedrío, y en cuanto es efecto de la gracia del Espíritu Santo. Si se la considera en cuanto a la sustancia de la obra y en cuanto procede del libre albedrío, no puede ser condigna, porque entraña la máxima desigualdad. Encierra, sin embargo, un mérito de congruo, debido a cierta igualdad proporcional, pues parece congruo que al hombre que obra según toda la medida de su virtud operativa Dios le recompense en consonancia con su excelso poder.

El valor del mérito se determina en función de la virtud del Espíritu Santo, que nos mueve hacia la vida eterna, tal como se dice en Jn 4,14: Brotará en él un surtidor de agua que saltará hasta la vida eterna. El valor de la obra ha de ser apreciado también atendiendo a la dignidad de la gracia, que, al hacernos partícipes de la naturaleza divina, nos

hace hijos de Dios por adopción y, en consecuencia, herederos por el mismo derecho de adopción, según aquello de Rom 8,17: "Si hijos, también herederos.". Naturalmente que Agustín y Lutero, sostienen que de congruo, el hombre solo merece la condenación, ya que "sin fe es imposible agradar a Dios" (Heb. 11:6), y "todo lo que no procede de fe, es pecado." (Rm. 14:23). Entonces, si el hombre está en la gracia, no merece la salvación puesto que es un don totalmente inmerecido y gratuito, y si no está en la gracia, tampoco la merece, de tal forma que la salvación no llega de premio sobre mérito, sino de gracia sobre gracia (Jn. 1:16) por tanto "SI EL JUSTO CON DIFICULTAD SE SALVA, ¿QUÉ SERA DEL IMPIO Y DEL PECADOR?" (1 Ped. 4:18). De las obras en la viña del Señor, el mérito es del Señor, "Y cuando llegaron los que fueron contratados primero, pensaban que recibirían más; pero ellos también recibieron un denario cada uno" (Mt. 20:10). "¿No me es lícito hacer lo que quiero con lo que es mío? ¿O es tu ojo malo porque yo soy bueno?" Así, los últimos serán primeros, y los primeros, últimos."(20:15–16), contra la Biblia Tomás dice "Una obra puede ser laboriosa y difícil por dos motivos. Primero por su misma magnitud. Y bajo este aspecto lo laborioso de la obra aumenta el mérito" (S. Th. P. S. q. 114, art. 4). Contra Tomás la Biblia dice: "Pero al que obra, no se le cuenta el salario como gracia, sino como deuda; mas al que no obra, sino cree en aquel que justifica al impío, su fe le es contada por justicia." (Rm. 4:4–5).

Por tanto el aquinate se equivoca doblemente, en asumir que el mérito congruo nos llega por haber sido creados directamente por Dios y en dirección a él, y por el mérito del libre albedrío, "como se infiere de lo dicho anteriormente (a.1), el carácter meritorio del acto humano procede de dos causas. La primera y principal es la ordenación divina, en virtud de la cual se dice que el hombre merece aquel bien al que ha sido destinado por Dios. La segunda es el libre albedrío, merced al cual el hombre tiene entre las demás criaturas la prerrogativa de obrar por sí mismo obrando voluntariamente. Ahora bien, bajo ambos aspectos el mérito reside principalmente en la caridad." (S. Th. P. S. q. 114, art. IV) Contra esto el Apóstol "Nosotros amamos, porque Él nos amó primero." (1 Juan 4:19). Nada puede mover las manos soberanas y libres de Dios, ni el dinero, ni las obras humanas ni sus emociones, Dios da libremente a quien Él quiere según SU voluntad.

Tomás al no querer renunciar ni al libre albedrío humano, ni a la soberanía de Dios, recalca que sin ayuda de Dios, no podríamos llegar a Él, diciendo "que el hombre se convierta a Dios no puede ocurrir sino bajo el impulso del mismo Dios que lo convierte. Teniendo en cuenta que prepararse para la gracia consiste precisamente en convertirse a Dios, lo mismo que el que está de espaldas al sol se prepara para ver su luz volviendo sus ojos hacia él. Es, pues, manifiesto que el hombre no puede disponerse para recibir la luz de la gracia sino mediante el auxilio de un don gratuito de Dios que le mueva interiormente." (S. Th. Prima secundae, q. 109, art. VI). Pero también dice que esa obra de conversión es una obra humana, con ayuda de Dios, "La conversión del hombre a Dios es, ciertamente, obra del libre albedrío. Por eso precisamente se le manda que se convierta. Pero el libre albedrío no puede volverse a Dios si Dios mismo no lo convierte a sí, de acuerdo con aquello de Jer 31,18: Conviérteme y quedaré convertido, porqué tu eres mi Dios y Señor; y en las Lamentaciones 5,21: Conviértenos, Señor, a ti, y nos convertiremos." (Ibid, q. 109, art. VI). "Compete al hombre disponer su ánimo, porque lo hace por su libre albedrío. Pero no lo hace sin la ayuda de Dios, que mueve y atrae hacia sí, como ya dijimos." (Ibid.). Se reduce el valor de la gracia en Tomás con respecto a Agustín, ciertamente, por eso de que "Lo que se le pide al hombre es que haga lo que depende de su libre albedrío para levantarse del pecado. Por eso la expresión levántate y Cristo te iluminará no significa que el salir del pecado preceda por completo a la iluminación de la gracia, sino que la gracia santificante la recibe el hombre después que, bajo el impulso de la moción divina, se ha esforzado con su libre albedrío por salir del pecado." (Ibid, art. VII).

Contra esto tenemos al Hiponense que en el libro De grat. et lib. arb. Dice: "Dios perfecciona con su cooperación lo que inició en nosotros con su acción. Porque él es quien comienza obrando para que queramos, y acaba cooperando cuando ya queremos". La conversión es de monergista, divina.

Una de las cuestiones que pretende combatir Tomás en la Summa, es que la gracia requiere una predisposición o preparación previa, teniendo razón, en que la gracia preveniente prepara la acogida de la gracia eficaz, toma un ejemplo que sostiene el monergismo y liquida al libre albedrío "El que se mantiene en el pecado no se prepara para la gracia. Mas la gracia se dio a veces a quien se mantenía en su pecado,

como en el caso de san Pablo, que recibió la gracia mientras respiraba amenazas de muerte contra los discípulos del Señor, según se dice en Hch. 9,1. Luego no se requiere ninguna preparación para la gracia por parte del hombre.” Este ejemplo muestra la eficacia con la que Dios trabaja, porque en tal estado de cólera, ¿Alguien creería que estaría el apóstol dispuesto a colaborarle a la gracia? Por eso se ve obligado a admitir “de acuerdo con aquello de san Agustín en *De praedest. sanct.*: Cuantos se salvan, por los beneficios de Dios se salvan con toda certidumbre. Por consiguiente, si la intención de Dios al obrar sobre el corazón del hombre es que éste consiga la gracia, la conseguirá infaliblemente, según aquello de Jn 6,45: Todo el que oye a mi Padre y recibe su enseñanza viene a mí.” (Ibid, Prim. Sec. q. 112, art. 3). Pero esta obra eficaz, en la teología de Tomás no es absolutamente necesaria “en tanto eficaz”, como dice “La Glosa se refiere al hombre que acude a Dios por un acto meritorio de su libre albedrío informado ya por la gracia, cuyo rechazo sería ciertamente contrario a la justicia que Dios mismo ha establecido. O bien, si se refiere a un movimiento del libre albedrío anterior a la gracia, lo entiende en cuanto obedece a la moción divina, la cual justo es que no se produzca en vano.” (Ibid). El paradigma en el que se mueve Tomás, es el de la analogía, Dios y el hombre, son en parte iguales y en parte diferentes, por lo de “no se puede hablar de una justicia basada en la igualdad perfecta, sino en cierta igualdad proporcional, o en cuanto uno y otro obran según su modo propio” (S. Th. Prima secundae, q. 114, art. I). Por eso Dios puede aceptar actos de la pura naturaleza humana, ya que ésta no se encuentra contaminada en toda su amplitud por el pecado[1].

Piensa Tomás que la gracia sobrenatural es “connatural” con la naturaleza humana, al serle lo más propio e interno, porque lo que el llamado es una “suave disposición” (S. Th. I/II, q. 110, a. 2, resp). Si exaltamos la gracia de Dios en la naturaleza humana, que es propiamente humana y común, el llamado a la conversión es menos radical en Tomás que en Agustín, que consideraba que “la caída” de Adán había destruido irremediablemente la naturaleza humana, allí donde el platónico Agustín coloca la gracia como cosmos *noetos* (realidad metafísica

1 Tomás pretende salvar la gracia sin renunciar a la naturaleza caída, por aquello de “es necesario que Él crezca, y que yo disminuya” (Jn. 3:30), al salvar a la *natura creata*, renuncia a la *gratia* bíblica, quiso ser teólogo de la cruz y de la creación.

invisible) superpuesto a la naturaleza, Tomás lo coloca como *cosmos aisthetos* (realidad visible, natural). Si lo sobrenatural es deseado y propio para lo natural, la conversión es asimilante, nunca confrontativa y aniquilativa, si lo sobrenatural es opuesto a lo natural (fruto del pecado) el arrepentimiento es un cambio de rumbo.

Según Alexandre Ganoczy: "La audacia de estas afirmaciones no puede pasarse por alto. Su propósito tal vez responda a la firme convicción de Tomás sobre la *dignidad humana e*n un contexto ideológico en el que prevalecía la causalidad universal de Dios según la concepción agustiniana. El hombre puede ser pecador, pero no es una nada miserable... La antropología del Vaticano II pudo encontrar ciertos puntos de partida en el Aquinate" (De su plenitud todos hemos recibido, La doctrina de la gracia, Herder, Barc. 1991, pág. 191–192). En este sistema analógico, la gracia no hace que el injusto sea justo, el pecador, santo, el esclavo, libre, y el malo, bueno, sino que el justo sea más justo, el libre más libre y el bueno más bueno. (Ibid. Pág. 193). Se sorprende sin razón, pues, Alexandre (pág. 192) de que Tomás cuando habla de la gracia, hable menos de la expiación vicaria de Cristo, que de la gracia creada y la naturaleza humana, según este autor los "avances de la teología católica" fueron gracias a Tomás porque "supero" la visión agustiniana con respecto a valorar más al libre albedrio y la naturaleza humana, su dignidad, olvidarse de la predestinación soberana de Dios, menor idea de pecado, y mayor autonomía de la voluntad humana y la razón con respecto a Dios y a la teología, por eso Francois Schaeffer, dijo con razón "Antes de Tomás de Aquino había un aplastante énfasis en las cosas celestiales, cosas muy lejanas y muy santas, representadas únicamente mediante símbolos, y muy poco interés por la naturaleza misma. Con el advenimiento de Tomás de Aquino nace verdaderamente el Renacimiento humanista" (Huyendo de la razón, Barc. 1969. Pág. 4).

Tomás le conferirle más consistencia y sustancialidad a los entes individuales, Agustín subraya más la causalidad divina, las *rationes seminales* son verdaderas causas, pero en Tomás cada acto humano tiene doble causalidad, la causa primera, Dios, y la causa segunda, el hombre, que depende de Dios, pero a su vez es autónoma. Dice Heidegger que "la recepción de Aristóteles en la Edad Media solo ha tenido realmente lugar en intensa discusión con las líneas agustinianas de pensamiento." (Estudios sobre mística medieval, Ed. Siruela, 1997,

Barcelona, pág. 23). En el platonismo medieval, la dependencia con lo trascendente era necesaria y absoluta, con el inmanentismo de Aristóteles, la naturaleza creada tiene sentido en sí misma. La autonomía integrada en materia epistemológica, abrió las puertas de la autonomía desintegrada de la modernidad, *Tomás puso el huevo y Ockam lo empollo*.

**Duns Scoto**, en línea con el semipelagianismo de la escolástica clásica formula el postulado inicial de una correspondencia estricta entre los momentos del tiempo y las acciones de la voluntad. “Si no puede, en este instante, protegerse de este pecado mortal, y de aquel otro, y mientras se protege de éste, se protege de cualquier pecado (y, de manera idéntica para el instante siguiente y siempre), pues si se puede proteger de éste o de aquél, se puede proteger al mismo tiempo de todos. La hipótesis –que se puede proteger de este pecado mortal y de aquél– es evidente ya que la voluntad no puede tener simultáneamente actos de consentimiento distintos que se requieren para el pecado mortal —y así mientras quiere (*velle*) resistir a este pecado mortal, no puede querer ninguna otra cosa, querer por el cual pecaría entonces (*pro tunc*) mortalmente” (Juan Duns Scoto, *Ordinatio*, II, d. 28, q. un., n. 17, vol. VIII, p. 297).

Concibe el doctor sutil que en cada momento de su existencia, la voluntad solo puede ejercer un solo acto y este acto se imputa relativamente a este instante único. Por lo tanto, no existe ningún momento en el cual la voluntad tendría que resistir a más de un pecado. Entonces, si la voluntad puede evitar el pecado en cada instante, de ahí se puede concluir que puede evitar todos los pecados en todos los momentos. La voluntad ejerce de manera idéntica el mismo acto sucesivamente. Por consiguiente, nada prohíbe entonces la transición de un poder separado (el poder de evitar cada pecado) a un poder colectivo (el poder de evitar todos los pecados) en el caso de la voluntad. A esto Duns Scoto añade una consideración vinculada con la psicología aristotélica de la formación del carácter moral. La repetición de los actos virtuosos engendra en el agente una disposición a ejercer actos de la misma naturaleza en el porvenir, y lo convierte de esta misma manera –siguiendo a Aristóteles en un ser más perfecto (Aristóteles, Ética a Nicómaco, II, 5, 1106a15–17.).

Scoto conserva de Aristóteles la idea según la cual la virtud nacida de la repetición de determinados actos (por ejemplo, el valor, nacido de

la repetición de acciones en las que el agente supo enfrentarse con el peligro), inclina la voluntad a elegir más fácilmente el acto que conviene en tales circunstancias (Juan Duns Scoto, *Ordinatio*, I, d. 17, p. 1, q. 1–2, n. 47–52; 69–70, vol. V, p.157–159; 170–171.). Esto implica que el agente que resiste a varias tentaciones que se le presentan, habría de disponer al fin de un mayor poder de resistencia al pecado. Desde este modo, como lo señala Jean– Pascal Anfray en "Entre Agustín y Pelagio: Molina y la necesidad moral del pecado" (Criticón, 111–112, 2011, pp. 167–189.) "La reflexión medieval oscila así entre una conciliación fundada en un modelo antropológico que pone en peligro la libertad humana, y un regreso implícito a la posición pelagiana" (op. cit. pág. 173), la mística alemana en el seno de una distorsión de la tradición scotista que pasa por Ockam, va a recuperar la posición agustina histórica, aún en contra de la propia escolástica tardía, esta tradición que tiene su gran referente en Taulero es de la que bebe Lutero el cual se enfrenta al escolasticismo pelagianizado. Tal expresión es notoria en el *doctor subtilis* cuando concibe que el hombre posee una natura beatificabilis, una naturaleza "capaz de ser feliz" por sí misma (Ord. Ed. Vives, X. 82, a/b). Cae en el semipelagianismo el discípulo de Agustín cuando dice "El pecado hereditario no ha destruido la naturaleza, sino que la ha grabado con la culpa, y por ello *puede el hombre*– al capacitarle Dios con un equipamiento de la naturaleza por la gracia– con la fuerza natural cumplir los mandamientos, evitar el pecado y amar a Dios" (Auschild, 489). "La doctrina scotista de la gracia respira una compensación profundamente positiva de la realidad natural." (Alex. Ganoczy, De su plenitud todos hemos recibido, pág. 197–198). ¿Cuál es la prueba de que Scoto es un teólogo de la creación? "La convicción de que tales posibilidades existan de hecho brota de una confianza en la voluntad creativa de Dios" (Ibid.). La naturaleza en su esencia es buena, según los escolásticos, para Tomás lo es en razón de una lógica creacionista en Dios, en Scoto lo es por su pura voluntad.

Cuando conceptualmente aceptamos la univocidad, ponemos en peligro la distinción ontológica y discontinuidad metafísica entre creatura y creador, por lo que la carga de atributos predicados en ambos no refleja la distancia, según Scoto no hay separación ni diferencia entre el amor con que Dios nos ama y el amor con que le amamos nosotros a Él y al prójimo sino que hay identidad (cf. I Sent., d. 17, c, 6, Quaracchi, n° 156). Las creaturas tienen bondad real porque Dios las ha

querido (Mignes, 78). Hablando de la *potentia ordinata* "En sentido propio Dios solo es deudor de algo a su propia bondad: en que la ama. Pero, a las criaturas, Dios *les debe* por su misma generosidad el comunicarles lo que la naturaleza de las mismas exige" (Ord. IV, d. 46, q. 1, n. 12; ed. Vives, XX, 428a). Según esta potencia Dios se obliga a hacer digno del premio eterno al individuo que ha creado por gracia y dotado de poder, libre albedrío, bondad interna y capacidad de buscarle (cf. Ord. I, d. 17, q. 3, n. 18: Dettlof, 216).

**Maister Eckhart**, místico medieval, llegó a la conclusión de que el hombre es una nada ante Dios, (cf. la frase que se le atribuye en Dz 526), solo el espíritu, que viene de Dios, es uno con Dios, divino. La gracia cuando regenera al hombre se funde en su naturaleza, de manera que desaparecen la gracia y la naturaleza (Rondet, 236–339). Cuando interpreta Lucas 19:12. "Un hombre noble fue a un país lejano a ser coronado rey" Era "un" hombre, había logrado una integridad, por eso era "noble", además se va lejos, es decir, sale de sí mismo, renuncia, se desapega, se anonada ante la alteridad, y por eso es coronado rico, porque se hizo nada, para recibirlo todo, hay que aniquilarse, para renacer (J. Eckart, sermón XV, en Obras alemanas. Tratados y sermones, pp. 393 ss).

Cierto día, **Taulero** (místico alsaciano del siglo XIV , discípulo del maestro Eckhart y considerado el fundador de la mística alemana) quedó muy sorprendido cuando un humilde suizo, perteneciente a la Sociedad de los "Amigos de Dios", llamado Nicolás de Basle, atravesó las montañas, entró en su lugar de culto, y le dijo: –"¡El Dr. Taulero necesita morir! Antes de que pueda hacer su mayor trabajo para Dios, para el mundo y para la ciudad, el señor necesita morir para sí mismo, para sus dones, su popularidad y hasta incluso su bondad, y cuando hubiere aprendido el total significado de la cruz, tendrá un nuevo poder ante Dios y los hombres". Así es como dice el Señor que siendo árboles malos por naturaleza, no podemos dar frutos buenos (Mt. 7:18), entre los que se cuenta el creer, ya que una oración agradable se hará con fe, ya que sin fe es imposible agradar a Dios (Heb. 11:6), que es el que da la fe que agrada. No podría el hombre malo creer, de nuestro corazón no puede salir más que maldad, y solo sale de la boca aquello que nos contamina, (Mt. 15:11), porque de la abundancia del corazón habla la boca Mt. 12:34), así muestra el Apóstol, "Mas, ¿qué dice? CERCA DE TI ESTA LA PALABRA, EN TU BOCA Y EN TU CORAZÓN, es

decir, la palabra de fe que predicamos:" (Rm. 10:8), y es Dios quien pone la Palabra en la boca y el corazón para confesar a Jesús como el Señor.

Juan Taulero entendía que el hombre antes de conocer al Ser, debe conocer la nada, por eso Dios primero lo "expone" a las "tentaciones" y al pecado, de manera que al sentirse en el infierno, pueda saber que depende de Dios, el conocer el Reino. (Fransen 703), "es Dios quien tiene que liberar a los hombres de sí mismos, llevándoles a desvalorizar todos sus valores y desgarrar todas sus ligaduras combatiéndolas" (cf. B. Moeller: La mystique rhénane, París 1963, pp.157–168).

Estas ideas tomará Lutero para distinguir Ley y Evangelio. En la Ley somos conscientes de nuestra nulidad, en su "Disputación contra la teología escolástica", Lutero dice en sus tesis 4 y 5: "Es por lo tanto verdadero que el hombre, siendo un árbol malo, solo puede querer y hacer el mal (cf. Mat. 7:17–18). Por supuesto que la inclinación no es libre, sino que está cautiva. Esto se dice en oposición a la opinión común." Y en su tesis 17 dice "El hombre es por naturaleza incapaz de querer que Dios sea Dios. Desde luego, él mismo quiere ser Dios y no quiere que Dios sea Dios." La Ley lo que hace es quitarnos del lugar de Dios, y colocarnos en el lugar de "la Nada".

**Juan Gerson**, más cercano, por la época y por el prestigio como escritor espiritual, dijo "experimenta terror al pensar en el juicio de Dios y en la predestinación; pero esto que puede conducir a la desesperación, meditado con humildad, lleva a la consolación. Es necesario no poner confianza alguna en sí mismo y en los propios méritos, sino abandonarse en Dios y esperarlo todo de su bondad" (cf. A. Combes: "Gerson, Juan Charlierde", en Diccionario de Espiritualidad, o.c., pp. 164–168).

Con Taulero y Eckart, entendió Lutero que así como Cristo que es intrínsecamente justo se hizo pecado en la cruz para expiarnos, así el hombre intrínsecamente pecador, es hecho justo en la gracia. Con todo esto, la época de Lutero tiene en los místicos una conservación de las doctrinas de la gracia y la teología de la cruz, y en los escolásticos una doctrina antropocéntrica y semipelagiana, una teología de la creación con la que Lutero inserto en la tradición mística va a luchar contra la visión de la jerarquía en la que Tomás desterró a Agustín.

**Agostino Favaroni** –llamado también **Agustín de Roma**, prior de la orden, dijo: "El hombre es incapaz de alcanzar la justicia perfecta";

"La ley no es para los buenos, sino para los malvados"; "Nuestra justicia consiste, no en algo interior a nosotros, sino en que Dios es nuestra justicia formal". En la misma línea, un siglo después, el ya mencionado Seripando defiende la "corrupción radical del hombre, su incapacidad para el bien y la justicia extrínseca por pura misericordia divina" (Cf. Paquier, "Luther. Influence de l'augustinisme": 1198–1201).

**Lutero** en su *Comentario de la Carta a los Romanos* nos informa del viraje que hubo desde Agustín hasta sus días "¿Qué es el pecado original?... Según las sutilezas de los teólogos, es la privación o carencia de la justicia original; según el Apóstol..., es no solo la privación de una cualidad en la voluntad, ni siquiera de la luz en el entendimiento, del vigor en la memoria, sino más bien la privación de toda rectitud y de todas las facultades, tanto del cuerpo como del alma... Además es proclividad al mal, náusea del bien, resistencia a la luz y la sabiduría... Es como un enfermo, cuya enfermedad mortal no es la privación de la salud de un miembro, sino... el deterioro de todos los sentidos y facultades" (In Rom. 5 (WA 56, 312ss.). Por eso mismo Lutero era consciente de la desviación del tardo medio evo, y aduce en su favor la autoridad de san Agustín: "el bienaventurado Agustín ha afirmado claramente que 'el pecado, el deseo pecaminoso, es remitido en el bautismo, mas no de forma que no exista ya en absoluto, sino que ya no se imputa'". Así pues, "negar que tras el bautismo el pecado permanece en el niño es pisotear a la vez a Pablo y a Cristo" (DS 1452 = D 742. La cita agustiniana está tomada del *De nupt. et conc*. 1,25,28 *(...dimitti concupiscentiam carnis in baptismo, non ut sit, sed ut in peccatum non imputetur")*[2].

Si nosotros somos por naturaleza pecadores (Mt. 7:17–19) entonces no podemos hacer cosas gratas ante Dios, así "el árbol frutal, después de plantado, da frutos. No se dice: 'Si no hubiera peras en el árbol, éste no sería árbol', sino a la inversa. Para esto crece el peral, para que dé peras, para gloria y honor de Dios el Creador... solo un perfecto idiota podría decir: 'Hacedme un hacha que colabore en su fabricación, de

2 Seripando que es enviado a observar y reclutar información sobre Lutero y su pensamiento, lleva al Concilio de Trento una vía media entre Lutero y el semipelagianismo de la Iglesia, la doble justificación, y mostró junto con el Cardenal Pole, su disconformidad con la inclusión del "en los renacidos (—bautizados) nada odia Dios", pues —argumentaban— "Dios odia la concupiscencia que permanece" después del bautismo (Juan L. Ruiz de la Peña, Ibid. pág. 152).

suerte que mediante su propio astillar y cortar se convierta en hacha' Primero hay que fabricar el hacha y solo entonces se la puede emplear en los trabajos a los cuales se la suele destinar" (Lutero, Sermón para el Domingo de la Santísima Trinidad, fecha: 11 de Junio de 1536). Las obras no crean la fe sino que la muestran (Sgo. 2:18) y el fruto no hace al árbol sino que lo muestra (Mt. 7:15). "Nosotros sabemos que hemos pasado de muerte a vida, en que amamos a los hermanos. El que no ama a su hermano, permanece en muerte" (1 Jn. 3:14), amar es un fruto de la vida que Dios nos dio, no su causa. "En el ejercicio de su voluntad, Él nos hizo nacer por la palabra de verdad, para que fuéramos las primicias de sus criaturas." (Sgo. 1:18).

**Zwinglio** también dijo "todas las decisiones de cualquier ser humano son pecado, dado que... (el hombre) todo lo refiere a sí mismo, solo así se busca, piensa mejor de sí que del otro..." (Cf. Koster, 43; Vanneste, "La préhistoíre...", 366s.) Con la teología reformada el libre arbitrio deviene en siervo arbitrio y el *bonum naturae* da paso a la natura corrupta, habrá que esperar hasta Arminio para que el protestantismo vuelva a recuperar el libre albedrío del tardo medio evo.

En la "Fórmula de Concordia", que fue adoptada y establecida por los luteranos como norma de ortodoxia se rechazaron tanto la doctrina de la cooperación de Melanchton como la de la predestinación absoluta de Lutero. Se enseñaba allí la total incapacidad del hombre para nada espiritualmente bueno, y se negaba por ello que se pudiera ni prepararse para la regeneración ni cooperar con la gracia de Dios en esta obra. Atribuye la regeneración del pecador de manera exclusiva a la acción sobrenatural del Espíritu Santo. Es la obra de Dios, y no es en sentido alguno ni en ningún grado la obra del hombre. Pero enseña que la gracia de Dios puede ser resistida eficazmente, y que la razón por la que no todos los que oyen el Evangelio son salvos es porque algunos resisten la influencia que se les aplica, y otros no. Así, en tanto que la regeneración es exclusivamente la obra del Espíritu, el fracaso en cuanto a la salvación debe ser atribuido a la resistencia voluntaria contra la gracia ofrecida. Por cuanto este sistema era ilógico y contrario a las claras declaraciones de las Escrituras, no pudo mantenerse mucho tiempo, puesto que no distingue gracia común de gracia eficaz y a no resistencia a la gracia de Dios, el darse pasivamente a su influencia, es algo bueno, un mérito que pone cada uno de sí.

Dice **Wesley**: “Ninguna persona viviente deja de tener algo de gracia preveniente, y cada grado de gracia es un grado de vida.” Y en otro lugar: “Yo digo que hay una medida de libertad sobrenaturalmente restaurada para cada persona, junto con aquella luz sobrenatural que alumbra a cada hombre que viene al mundo.” (Works, VII, pág. 97; VI, pág. 42. Fletcher, I, pág. 137ss, etc.) El problema de Wesley es grave, al igual que el de la Formula de Concordia, si ponemos de base la depravación total, no podemos dejar a la gracia preveniente que prepara la regeneración, la tarea de restaurar el libre albedrío antes de recibir la vida, ¿Dónde trabajaría? ¿En qué *etho*s? Solo aceptando con Arminio la depravación parcial, es útil acudir a la gracia preveniente, cuando se acepta la total caída, es la gracia eficaz la que restaura la libertad pero dando primero la vida en la regeneración, ¿cómo decir que el hombre está muerto en sus delitos y pecados, y después llamar a la gracia que obra como “médico” y no esperar la gracia que obra como “creadora” o “revivificante”?

El **Concilio de Trento** se aparta de la tradición primitiva de la iglesia “por la envidia del diablo entró la muerte en el mundo: Como consecuencia del pecado original, la naturaleza humana quedó *debilitada* en sus fuerzas, sometida a la ignorancia, al sufrimiento y al dominio de la muerte, e inclinada al pecado” (CEC 413, 418). Visto el pecado original como simple debilitamiento, queda resto al hombre para evitar el pecado, resistirlo, cuando el Concilio de Trento combatió las ideas de Lutero, condenó también muchos artículos que estaban aprobados en Concilios anteriores o los resignificó acomodándolos a la nueva teología, incluso análisis profundos de los Padres de la Iglesia tomados por el doctor alemán.

Dice el Tridentino: “El libre albedrío de ningún modo está extinguido, aunque si atenuado en sus fuerzas e inclinado”(Dz. 1521, Dz 793).La libertad de elección no es cautiva del pecado y sujeta al príncipe de este mundo, por lo que fue creada por Dios (DS 1555, Dz 815). Receptor de la oferta divina, el creador alienta al libre albedrío humano a que él mismo con ayuda de la gracia preveniente “se disponga y prepare para obtener la gracia de la justificación”, sabiendo que “puede disentir”, si lo desea (DS 1554M Dz 814). Este Concilio se hizo para enfrentar las “herejías” de Lutero y Calvino, que habían recogido las ideas de Agustín, y renovó las ideas de Casiano, Próspero y Celestio, con gran ayuda de Erasmo.

Entendiendo que la búsqueda de Dios es un nuevo don de Dios, y no una inclinación natural, declaramos con los bautistas (Confesión 1689): a) “A aquellos a quienes Dios[3] ha predestinado para vida[4], tiene a bien en su tiempo señalado y aceptable[5], llamar eficazmente[6] por su Palabra[7] y Espíritu[8], sacándolos del estado de pecado y muerte en que están por naturaleza y llevándolos a la gracia y la salvación por Jesucristo[9]; iluminando de modo espiritual y salvador sus mentes, a fin de que comprendan las cosas de Dios[10]; quitándoles el corazón de piedra y dándoles un corazón de carne[11], renovando sus voluntades y, por su poder omnipotente, induciéndoles a querer hacer lo bueno, y llevándoles eficazmente a Jesucristo[12]; pero de modo que acuden a él con total libertad, habiendo recibido por la gracia de Dios la disposición para hacerlo[13].

b) Este llamamiento eficaz proviene exclusivamente de la gracia libre y especial de Dios, no de ninguna cosa prevista en el hombre, ni por ningún poder o instrumentalidad en la criatura[14], siendo en esto enteramente pasivo, al estar muerto en delitos y pecados, hasta que es vivificado y renovado por el Espíritu Santo[15]; es capacitado de este modo para responder a este llamamiento y para recibir la gracia que éste ofrece y transmite, y esto por un poder no menor que el que resucitó a Cristo de los muertos[16].

c) Los niños escogidos que mueren en la infancia son regenerados y salvados por Cristo por medio del Espíritu, quien obra cuándo, dónde y cómo quiere[17]; así lo son también todas las personas escogidas que

3 Ro. 8:28,29.
4 Ro. 8:29,30; 9:22-24; 1 Co. 1:26-28; 2 Ts. 2:13,14; 2 Ti. 1:9.
5 Jn. 3:8; Ef. 1:11.
6 Mt. 22:14; 1 Co. 1:23,24; Ro. 1:6; 8:28; Jud. 1; Sal. 29; Jn. 5:25; Ro. 4:17.
7 2 Ts. 2:14; 1 P. 1:23-25; Stg. 1:17-25; 1 Jn. 5:1-5; Ro. 1:16,17; 10:14; He. 4:12.
8 Jn. 3:3,5,6,8; 2 Co. 3:3,6.
9 Ro. 8:2; 1 Co. 1:9; Ef. 2:1-6; 2 Ti. 1:9,10.
10 Hch. 26:18; 1 Co. 2:10,12; Ef. 1:17,18.
11 Ez. 36:26.
12 Dt. 30:6; Ez. 36:27; Jn. 6:44,45; Ef. 1:19; Fil. 2:13.
13 Sal. 110:3; Jn. 6:37; Ro. 6:16-18.
14 2 Ti. 1:9; Tit. 3:4,5; Ef. 2:4,5,8,9; Ro. 9:11.
15 1 Co. 2:14; Ro. 8:7; Ef. 2:5.
16 Ef. 1:19,20; Jn. 6:37; Ez. 36:27; Jn. 5:25.
17 Jn. 3:8.

sean incapaces de ser llamadas externamente por el ministerio de la Palabra.

d) Otros, que no son escogidos, aunque sean llamados por el ministerio de la Palabra y tengan algunas de las operaciones comunes del Espíritu[18], como no son eficazmente traídos por el Padre, no quieren ni pueden acudir verdaderamente a Cristo y, por lo tanto, no pueden ser salvos[19]; mucho menos pueden ser salvos los que no reciben la religión cristiana, por muy diligentes que sean en conformar sus vidas a la luz de la naturaleza y a la ley de la religión que profesen[20].

18 Mt. 22:14; Mt. 13:20,21; He. 6:4,5; Mt. 7:22.

19 Jn. 6:44,45,64–66; 8:24.

20 Hch. 4:12; Jn. 4:22; 17:3.

# Capítulo XI
# El libre albedrio en Tomás de Aquino y Lutero

“Tomás habla de lo que Dios nos dio en Adán, Lutero de lo que Dios nos dio en la cruz”

Tomás, en aras de darle autonomía a la filosofía y de una comprensión platónico–aristotélica del ser, trató de sustantivizar e independizar en cierta manera a las creaturas del Creador, y esto lo hizo a expensas de Agustín, que subsumía radicalmente lo creado al Creador, de tal manera que en Agustín *la philosophia ancilla theologiae est* (la filosofía es sierva de la teología), porque el universo es siervo de Dios, en Agustín se subsume la razón a la fe, porque la naturaleza está subordinada a la gracia, la gnoseología depende de la ontología, en Ockham se produce el giro copernicano.

Tomás con su concepto de acto segundo y sustancia segunda, le da a la creatura cierta autonomía conocida en teología como libre albedrío, ésta postura es conocida en cierto modo y de forma indirecta por Lutero a través de Tomás de Vio, el conocido Cardenal Cayetano (comentador de Tomás el aquinate) que en 1517 fue ordenado Cardenal en una época difícil para la Iglesia. El Papa León X lo envió a Alemania para tratar de convencer a Lutero de regresar a la “ortodoxia”. En octubre de 1518 se entrevistó con él en Augsburgo, Lutero lo llama paternal y amable, ignorando los fines proselitistas con los que fue enviado el Cardenal. Aun así Lutero no es persuadido, más bien con él, aprende que el catolicismo tiende a crear tramas sutiles y sofismas mediante las cuales, dictamina oscuridad en las Escrituras y claridad en sus sentencias, como una excusa para aferrarse a la palabra de los hombres y negar la Palabra de Dios, porque “bajo la dirección y guía de esta gente he tenido que aprender, para no aparecer como hombre obstinado y propenso a la herejía que nadie puede hacerse más culpable que aquel que pone en dudas las opiniones de los hombres o que en el ardor de la disputa trata de rebatirlas, que entre tanto incluso haya negado a Cristo y la fe cristiana, esto lo consideran un simple juego infantil” (Comentario de la Carta a los Gálatas, 1519, ed. La Aurora, 1982, pág. 16). Lutero decía esto, porque el buen Cardenal, basaba todos sus argumentos en la premisa de que Lutero no podía estar en lo cierto, porque violaba los

principios de la "*analogía entis*" y de Aristóteles y nunca le examinó las Sagradas Escrituras, por tanto, el debate se desarrollaría en sede filosófica, ventajosa situación del Cardenal.

Allí Cayetano trató de resolver con Lutero si la naturaleza humana es causa real de sus acciones o es solo causa instrumental de Dios, a tal fin Lutero debió hacer "metafísica reformada".

Agustín ya decía que la naturaleza es instrumento de Dios, en esto Lutero era agustino, Dios mueve y sostiene todas las cosas y las guía hacia su propio fin después de haberlas creado. Cayetano siguiendo a Tomás (Sum. Theol., III, q. 19, a) resuelve la aporía de la premoción física y la libertad humana, Dios mueve al ente creado, conservando su libertad, la naturaleza es instrumento de la acción de Dios, hasta ahí Tomás es agustino "*Natura est quoddam instrumentum Dei moventis*" (Sum. Theol. I–II, q. 6, a, 1, ad 3.) "Que el hombre sea movido por Dios como instrumento no quita que se mueva también a sí mismo en virtud de su libre albedrío, Dios es causa primera, o última (dependiendo el orden en que se la mire), el hombre, actúa por su cuenta imitando la obra de Dios en él o mejor dicho apoyado en su voluntad, el hombre es causa segunda".

En esto Cayetano hace reír a Lutero, cuando le dice "pero el hombre es causa verdadera que puede volverse contra el orden por Dios establecido". Lutero con una teología firme y sin mucho de metafísica responde a Cayetano: "La causa segunda, si solamente se dedica a imitar a la primera que es Dios, nunca haría lo malo, supondríamos pues que se encuentra en un estado de neutralidad con respecto al pecado, o mejor, de oposición. No tengo problema en llamarle a la voluntad determinada 'causa segunda' porque si es causa segunda, lo es porque depende de la primera, según eso de que "Todo lo que Jehová quiere, lo hace, en los cielos y en la tierra, en los mares y en todos los abismos." (Sal. 135:6). Ergo, no puede ser independiente, ¿cómo podría el hombre ser causa segunda de Dios cuando hace el mal? ¿en esto lo imita?, Más bien creo que o somos causas segundas de Dios en cuanto dependemos de él absolutamente para realizar el bien, o somos presos de la voluntad del demonio (2 Tim. 2:26) por tanto somos sus causas segundas, no depende pues de las causas segundas modificar el trabajo de las causas primeras sino al contrario. "¿No sabéis que si os sometéis a alguien como esclavos para obedecerle, sois esclavos de aquel a quien

obedecéis, sea del pecado para muerte, o sea de la obediencia para justicia?" (Rm. 6:16).

Por tanto decir que la causa segunda tiene libre albedrío con respecto a la primera, es como decir que un campesino jala su carro a caballo de las riendas, pero las que jalan del carro son las riendas y no el campesino. Imagino que de ser razonables, diríamos que el arriero es de causa prima y activa, y las riendas son causas instrumentales y pasivas, darle autonomía a las riendas es negar la causalidad del arriero. Dios es verdadera causa de nuestras obras, y nuestras obras son causas causadas, no causas causantes, en su teoría el hombre es es *causa sui, quasi creador, semi dios,* perdóneme su santidad pero no suelo darle importancia a las riendas cuando hablo del arriero" (Ucronía basada en, Martin Luthers Briefwechsel, ed. a cargo de L. Enders, G. Kawerau y Flemming, Frankfurt 1884–1920, t. I, pp. 66–67.).

En este sentido Lutero entiende el concepto igual que Celestio "*Non esse liberum arbitrium, si Dei indiget auxilio.* Perece el libre albedrío si ha menester de un divino socorro" (*De gest*. Peí., 18, 42: PL 44, 345; BAC, Obras de san Agustín, 1. y.) No porque el hombre en si no sea causa de sus actos, sino porque lo natural no puede causar lo sobrenatural, lo finito en lo trascendente no puede cooperar con lo infinito, lo mortal no puede hacerse eterno. También Juliano estaba presente en la mente de Lutero, "*Libertas arbitrii qua a Deo emancipatus homo es*" (Contra lid. op. imp., I, 78: PL 45, 1102). Recordemos que para los Agustinos del siglo XIII en adelante, a través de la univocidad, entendían que la libertad consistía en la soberanía, *Gratia sive Natura* (Gracia o Naturaleza) decían, no pueden en el mismo tiempo y sentido, ser el hombre y Dios soberanos del mismo acto.

Lutero, fiel a su orden, veía que la causa primera es primera temporal y ontológicamente, es decir, es primera en cuanto que comienza la obra y es metafísica en cuanto que de ella proviene, dar iniciativa o resistencia a la causa segunda (humana) es en realidad una contradicción *adjectum.* Si puede iniciar el dialogo o la acción sin ser efecto de la primera, o peor aún, contradecirla, entonces la segunda es la primera, y la primera es la segunda, sutil manera de someter a Dios.

Cayetano argumentaba a expensas de Tomás en *cuestiones disputadas sobre la potencia* (*Qu. Disp. De Potentia Qu*.3 Art.5) que "la operación por la cual Dios actúa moviendo la naturaleza, no actúa la naturaleza sino que la misma operación de la naturaleza es por la fuerza

divina, como la operación del instrumento es por la fuerza del agente principal. Por tanto nada impide que Dios y la naturaleza actúen en el mismo sentido, por el orden que existe entre Dios y la naturaleza", Lutero, como se ve, ha influenciado a Cayetano, sacándolo del tomismo e invitándolo a la tradición agustina, puesto que no niega la causalidad del ente racional finito, pero la subordina correctamente. "Nadie puede poner en duda que todo se halla en la mano de Dios poderosísimo. ¿Quién puede decidir aquí?" (a Cayetano, Wittenberg, día de san Félix, 1521. *Martinus Lutherus*, agustino).

No era problema para Aristóteles defender el libre albedrío, ya que para los griegos el motor de todo eran las musas del destino (Cloto, Laquesis y Átropos) que hilaban la suerte de todos incluso la de los dioses, Edipo no podía resistir a su destino, la fatalidad es tragedia cuando uno la resiste, la *atarakia* llega cuando uno descansa en la predestinación y no cuando uno la combate. En su Metafísica, Aristóteles decía que lo que se mueve es movido por otro y todo es movido por Dios que es su primer motor inmóvil.

Lutero despreciaba a Aristóteles, pero con Cayetano lo comprende y lo lleva a sus últimas consecuencias, "si nada se mueve sin ser movido, vienen por tierra las operaciones del libre albedrío, que supone neutralidad e indeterminación", esta tesis es vista por Schopenhauer como "la conclusión luterana de la metafísica aristotélica" (Ensayo sobre el libre albedrío, capítulo IV, Sobre mis antecesores). De tal forma que sostener que el hombre tiene libre albedrío de forma univoca o análoga, para Lutero es un delito de lesa majestad, atributo incomunicable.

La Escritura dice: "Más al fin del tiempo yo Nabucodonosor alcé mis ojos al cielo, y mi razón me fue devuelta; y bendije al Altísimo, y alabé y glorifiqué al que vive para siempre, cuyo dominio es sempiterno, y su reino por todas las edades. Todos los habitantes de la tierra son considerados como nada; y él hace según su voluntad en el ejército del cielo, y en los habitantes de la tierra, y no hay quien detenga su mano, y le diga: ¿Qué haces?" (Daniel 4:34– 35). No es posible afirmar la absoluta soberanía de Dios, sin afirmar la vacuidad del ser humano. La carta a Bernabé se hace reflejo del principio y dice "Cualquier cosa que te suceda recíbela como un bien, consciente de que nada pasa sin que Dios lo haya dispuesto." Los que aceptan la autoridad de los deuterocanónicos tienen a Siracides diciendo "Todo viene de Dios: lo bueno y lo malo, la vida y la muerte, la pobreza y la riqueza" (Eclo. 11:14)

Digamos que en Tomás, las causas primera y segunda no se reparten parcialmente su influjo en el efecto, sino que ambas actúan de una manera total, aunque de distinto modo, a saber, una como causa principal y otra como instrumental. (S. C. Gentiles, III, 70). La posición de Agustín podría expresarse así: "Por lo tanto Dios es la causa de todas las acciones, cada agente es un instrumento del poder divino" (*Ques. Disp. De Potentia*, q. 3. A. 7). En todo agente hay que distinguir la misma cosa que actúa y la virtud o fuerza por la cual actúa (S. C. Gentiles, III. 70), la cosa que actúa es la naturaleza y su virtud intrínseca es Dios, ya que la cosa no produce su efecto propio sino mediante la virtud divina.

El ente creado es *ab alio*, "*alio*" significa el otro, el extranjero o extraño[1], la alienidad del ente creado es por naturaleza alienidad subordinada, esclava del *a se* o *in se*, (Dios es *a se*, o *in se*, porque reposa en sí mismo y no en otro) las creaturas no reposan en sí mismas, "porque en él vivimos, nos movemos y somos" (Hch. 17:28) dijo Saulo de Tarso en reseñas filosóficas a los estoicos, platónicos y aristotélicos, que entendían esto, y no lo refutaron.

La alienidad del ente creado es además para Lutero alteridad, en ese sentido el "ab" ya no es participación sino proyección in–diferencial del *a se bonum*, no tenía Lutero más herramientas para elaborar por primera y única vez su teología en términos metafísico–escolásticos, "Ya sabéis que respecto de esa materia tuve durante mi estadía en Augsburgo un maestro muy paternal y amable. Y a los incomparablemente buenos oficios de estos ilustradísimos señores debe atribuirse que reine una sola ley contra la cual se puede atentar hoy en día quedando impune todo lo demás. Y ésta ley única es la potestad del Papa y los privilegios de la iglesia romana. Así, pues, obra santamente quien presta su connivencia y consentimiento a todo el cieno de vicios y depravaciones que bajo el inocente y santo nombre del Papa y de la iglesia romana se vuelca sin pausa desde la ciudad de Roma sobre todos los países de la tierra. Alabar estas cosas y adorarlas como si fuesen las más excelsas virtudes: esto es piedad; en cambio, refunfuñar contra ella es un sacrilegio. Tan grande es el furor de la ira del Señor Todopoderoso, tal el castigo que merecimos por nuestra impía ingratitud, que ya por tanto tiempo tenemos que tolerar ésta tiranía infernal y ver, entre

1 De allí viene la palabra alienación, alienígena.

muchos pero vamos gemidos, cómo ella se vale del santo y terrífico nombre de Cristo, en el cual hemos sido justificados, santificados y glorificados, como de un pretexto para practicar abominaciones tan infames, inmundas y horrendas como la avaricia, la opresión, la lujuria y la impiedad; vemos cómo el nombre de Cristo es puesto al servicio del pecado; y lo que de todos los males es el más grave; vemos que el nombre de Cristo es extinguido por medio del nombre de Cristo, la iglesia devastada mediante el nombre de la iglesia, y que de la manera más general, nosotros somos burlados, engañados y arrojados a la perdición mediante aquello mismo por lo cual deberíamos ser hechos salvos.

Por lo tanto, mi resolución es: entre tanto que estos hombres se ocupan en sus asuntos de máxima importancia (la filosofía), mientras muerden, mientras se sajan con lanceas al servicio de su Baal (I R. 18:28) mientras presentan sacrificios al dios Lindo (Hércules), mientras ponderan las extravagantes y sus decretos de aplicación, estas pruebas más fieles de la erudición romana, yo me concentro con las cosas de importancia mínima, esto es, en las Escrituras divinas, particularmente en las del autor más insignificante (como lo indica su mismo nombre), el apóstol Pablo. Éste ni por asomo revestía el carácter de figura principal entre los apóstoles o de sumo pontífice; al contrario, hasta se identifica a sí mismo como 'el más pequeño de los apóstoles e indigno de ser llamado apóstol' (1. Co. 15:9)" (Comentario de la carta a los Gálatas, ibid, pág. 17). No olvidemos que en Augsburgo en su entrevista, Lutero le dice con respecto a las 'extravagantes' "la Unigenitus se publicó hace ciento setenta y cinco años y si esa bula no fue tan embarazosa para nuestra Iglesia, tal vez no se la habría llamado 'Extravagante'. Ya no consta en las recopilaciones de Derecho canónico. Contradice a la panormitanus", Cayetano no conocía poco de indulgencias, ya había publicado *Tractatus de indulgentiarum thesauro in quatuor quaestiones divisus, Tractatus de causa indulgentiarum, Tractatus de suscipientibus indulgentias, Tractatus de indulgentiis in decem capita divisus y Tractatus de indulgentiis in sex quaestiones divisus;* muy a menudo Cayetano escribió más sobre indulgencias, filosofía y concilios, que de las mismas Escrituras, en ese ambiente intelectual Lutero percibía que se podía ser un buen teólogo, sin citar ni un solo texto de la Biblia.

Estos dos encuentros con Cayetano, fueron vividos por Lutero a fuego, con sensaciones encontradas, “fui recibido por el señor cardenal legado con mucha benevolencia, incluso con algún exceso de honor” (Cfr. Martin Luthers Werke, Weimarer Ausgabe 1883–, t. XV, p. 420.). Lutero veía la decadencia de la escolástica cuando preguntaban ¿Cuántos ángeles pueden bailar en la cabeza de un alfiler? ¿Era Jesús hermafrodita? ¿Son hilemórficos los ángeles? ¿En Dios son lo mismo ser y esencia? Temas que en mayor o menor medida suponen tener resuelta la pregunta más importante de todas ¿Cómo podrá el depravado hombre librarse del juicio de Dios?

El clima agustino, de la temprana Edad Media, de la contingencia del ser y de su indigencia se transforma desde Tomás en la conciencia de la autosuficiencia y la autonomía ontológica y moral, que en Tomás creatura y Dios convergen. Entre la subsunción de la creatura al creador (Agustinismo), a la autonomía divergente y desintegrada, (Modernidad), está Tomás con su analogía del ser, de cierta manera, Tomás es más cercano a Erasmo y al humanismo que Lutero, de quien se dice injustamente padre del humanismo moderno. El paso a la univocidad secular y al endiosamiento del hombre y su razón, no lo dio Lutero con su alteridad radical y otretismo, sino Scoto y Tomás, con la univocidad y la analogía, de allí Lutero veía que para los romanos era más herejía secularizarse de la iglesia, que secularizarse del Dios de las Escrituras[2].

Lutero, como dijimos es llamado a comparecer en Augsburgo los días 12, 13 y 14 de octubre de 1518 ante el cardenal Cayetano, que, como legado papal, se encontraba asistiendo a la Dieta Imperial en la que se trataba la cuestión turca, en esta ocasión el Cardenal sigue siendo amable con Lutero, y trata de establecer de nuevo un diálogo con Lutero pero desde la filosofía y la tradición, sigue persuadiendo a Lutero de que la dignidad de la Iglesia está en ser fundada por Cristo, y que la analogía del ser es la única manera de salvar la inteligibilidad de la revelación. Lutero puede mostrar que su interés es puramente bíblico y que el Cardenal no puede en sede bíblica trasladar sus inquietudes filosóficas.

2 Aún así Lutero y Calvino influyeron más en la modernidad que Ignacio de Loyola, establecer la distancia abismal entre creador y creaturas, salvo a la naturaleza de su endiosamiento, y la hizo potencialmente fructífera para trabajarla bien, y como no, para explotarla según el dualismo cartesiano entre *res cogitans* (cultura) y *res extensa* (naturaleza).

Lutero desde Augsburgo le escribe a Karlstadt: “Cayetano es tal vez un tomista renombrado, pero un teólogo o cristiano oscuro, recóndito e ininteligible y, por tanto, tan idóneo para juzgar, entender y sentenciar esta causa, como un asno para tocar el arpa. De ahí que mi causa esté tanto más en peligro, cuanto que está en manos de jueces que no solo son enemigos e iracundos, sino también incapaces de reconocerla, ni de entenderla”, (Cfr. Brief., t. I, 216.)

“Esos mismos doctores escolásticos atizan el odio contra mí en fuerza del hervor de su celo y están a punto de enloquecer, por la sencilla razón de que antes que a ellos prefiero a los escritores eclesiásticos y a la Biblia. Y es que leo a los escolásticos con discreción, no a ojos cerrados (como es su costumbre), puesto que el apóstol preceptuó: ‘Probad todo, retened lo bueno’. No les rechazo todo, mas tampoco les apruebo todo. Estos parlanchines acostumbran a tomar la parte por el todo, a convertir la chispa en incendio y la mosca en elefante. Gracias a Dios no me preocupan lo más mínimo estos fantasmas. Son pura palabrería y no pasarán de eso. Si se permitió a Scoto, Gabriel y a otros parecidos disentir de santo Tomás, si a los tomistas no les está vedado contradecir a todo el que se ponga por delante ni que entre ellos existan tantas divisiones como cabezas o incluso como crines de cada cabeza, ¿por qué no me van a conceder a mí esgrimir contra ellos el mismo derecho que se arrogan contra sí? Si Dios actúa, nadie podrá frenarle; nadie le podrá levantar si está descansando.” (a Staupitz, Wittenberg, 31 de marzo de 1518).

Lo interesantísimo de esta cuestión Lutero–Cayetano, es que el Cardenal posteriormente al encuentro con el reformador, ha cambiado su postura con respecto al *homo capax Dei*, y ha asumido una postura sobrenaturalista intermedia entre Santo Tomás y Lutero, sería posible pues, notar que la encomienda que le es sugerida al Cayetano en 1518, –persuadir al Doctor Lutero–, ha logrado todo lo contrario. El tema central fue el libre albedrío, núcleo de la teología evangélica desde Lutero. Por los sermones posteriores al encuentro de Lutero y las obras del Cardenal, se intuye y reconstruye que es probable que también hayan hablado del principio *operatio sequitur esse* (la operación sigue al ser), esta lema sostiene que toda operación es fruto de la esencia que subyace en la sustancia, por tanto no puede una operación lograr cambios en la sustancia sin que en esta estén al menos en potencia, o desde afuera le venga un cambio sustancial.

El problema metafísico entonces es responder ¿Está al menos en potencia la vida eterna en nosotros? ¿La fe brota de una potencia intrínseca nuestra? Astutamente Lutero habría tomado este principio y lo utilizó a su favor para hacer inteligible su teología. No puede el hombre que está bajo el pecado original operar el acto de fe, porque de su esencia no brotaría nunca la nueva vida, ya que él está en la antigua vida, no puede creer aquel que no está en Cristo (Juan 15:5), por tanto, sostener que el hombre natural busca a Dios, que es *capax Dei,* y que antes de la regeneración él puede añadir algo bueno, coloca al hombre como otra causa eficiente de su regeneración. La gracia preveniente no es eficiente, pero el hombre depravado necesita una gracia eficaz.

Si sostenemos que la acogida de la fe, es una actuación creada por el acto increado, si la potencia data la materialidad y el acto la formalidad, habrá comunicación del acto a la potencia; habrá recepción del acto en la potencia; habrá perfeccionamiento de la potencia por el acto, mejora, mutación. La adaptación o disposición infusa del espíritu se llama *lumen gloriae*. Tomás el santo dice que “Nada puede recibir una forma superior más que a condición de ser elevado a la capacidad necesaria para esta forma por una previa disposición” (Cfr. 3 Contra gent. 53). Si esta disposición es puesta por Dios está fuera de discusión por Cayetano y por Lutero, soy yo el que creo por gracia de Dios. El dilema consiste el dilucidar si Dios en la gracia infusa da todo lo necesario para querer creer y para hacerlo, o hay un mínimo espacio que depende absolutamente de nosotros, de ser así, ese espacio no es de gracia sino nuestro, ya hemos puesto algo, la disposición o la predisposición, la acogida, o el amor, la libertad o el deseo, ya tenemos algo que no se nos ha dado (1 Cor. 4:7) hemos creado una potencia con el acto, en este esquema erróneo la esencia sigue a la operación, *secundum operationem qua*, haber acogido te hace creyente, haber escogido te hace cristiano. “El árbol frutal, después de plantado da frutos. No se dice ‘Si no hubiera peras en el peral, este no sería árbol’, sino todo lo contrario. Para esto crece el peral, para que dé peras, para gloria y honor de Dios el creador”. (Lutero, Vol. IX, Ed. Aurora, Bs. As. 1983, pág. 151).

Dios primero tiene que hacernos un árbol bueno, luego pedirnos la fe y el arrepentimiento.

Esto lo aprendió Lutero del fundador de la orden agustina, para san Agustín, la raíz es un don divino, la caridad. “Donde si se considera lo

que decía (Pelagio), puso una e idéntica raíz en los buenos y malos, contra la doctrina del Evangelio y de los apóstoles. Pues no dice el Señor que el árbol bueno puede producir frutos malos, ni que el árbol malo frutos buenos. Y el Apóstol, al llamar a la codicia raíz de todos los males, da a entender que la caridad debe considerarse como la raíz de todos los bienes. Luego si dos árboles, uno bueno y otro malo, significan dos hombres, uno bueno y otro malo, ¿cuál será el bueno sino el que tiene buena voluntad, esto es, raíz buena? ¿Y cuál será el malo sino el de la mala voluntad, esto es, el de la mala raíz? Porque los frutos de estos árboles y raíces son los dichos, los hechos, los pensamientos, y los buenos provienen de la buena voluntad, y los malos, de la mala. Y produce el hombre buenos frutos cuando recibe la gracia de Dios" (De grat. Christi, 18, 1–9: PL 44, 370; BAC, Obras de san Agustín, t. 6) "Él se anticipó a sanarnos y continuará interviniendo después para que logremos nuestro desarrollo; se adelantó para llamarnos y nos seguirá hasta que logremos la gloria; previno para que vivamos piadosamente, porque sin El nada podemos" (*De nat. et grat*., 30, 35: PL 44, 264 ; BAC, Obras de san Agustín, t. 6).

Lutero siempre acudía a sermones de Juan Tauler, gran inspirador suyo, y discípulo de Maestar Eckhart, Tauler siempre decía "Revela al Señor tu vía, espera en Él y Él mismo hará" (Sal. 37:5). De ahí que Lutero elabora una teología de la libertad de Dios. Es interesante analizar la teología de Tauler, ya que el mismo Lutero se confiesa su seguidor, "Lo que enseño, siguiendo la teología de Tauler y del librito de Cristian Aurifaber que tú mismo editaste, es que los hombres depositen su confianza, no en oraciones ni en méritos ni en obras propias, sino solo en Jesucristo, porque no nos salvaremos por correr sino por la misericordia de Dios" (A Staupitz Wittenberg, 31 de marzo de 1518). Tauler decía que en la luz de Dios "hay tendencia a guiar al hombre hasta el fondo, le hace verse pequeño el más vil, el más débil y ciego. Y con razón, porque si hay en ellos algo de valor todo les viene de Dios" (Tauler, Sermón sobre Ef. 4, 8, –v19–).

Distingamos monergismo de sinergismo brevemente a fines de aplicarlos instrumentalmente al análisis, una obra monergista es una obra producida individualmente, por una persona. El prefijo "mono"– significa uno, la palabra "ergo", se refiere a una unidad de trabajo. Palabras como energía o ergonomía están construidas sobre esta raíz. Una obra sinergista es aquella que implica cooperación entre dos o más personas

o cosas. El prefijo "sin"– quiere decir "junto con". Hay muchos puntos que de aquí se derivan, por ej. ¿La regeneración precede o es posterior a la fe? Si aceptamos la regeneración antecedente ¿podemos aceptar el libre albedrío? ¿Qué clase de sinergismo podemos aceptar en la santificación habiendo aceptado el monergismo en la regeneración? Si aceptamos el sinergismo en toda su amplitud siendo protestantes ¿no atentamos contra el Soli Deo Gloria? ¿Se puede aceptar el servo arbitrio protestante y fundamentar una doctrina sinergista? ¿Podemos aceptar el pecado original como *muerte espiritual* y pretender que la fe anteceda a la regeneración?

A primera vista, los principios que fundamentan la teoría tomista de la gracia no parecen llevarnos a la idea de una cooperación del hombre con Dios en la obra de salvación. Pues toda la iniciativa debe corresponder a Dios, no al hombre y, por ser "eficaz", la gracia produce directamente en el alma todo el bien que quiere participarle. No hay gracia "suficiente" conforme al sentido molinista de la palabra, es decir, aquella que el libre albedrío es siempre dueño de aceptar o rechazar: la gracia tomista alcanza infaliblemente su meta, y la voluntad debe someterse a la moción divina. No obstante, dicha voluntad permanece libre y coopera: ésta es la aporía.

Según el tomismo, la gracia que se da por "infusión" (o gracia habitual) es una cualidad del alma agregada sobrenaturalmente, un accidente gratuito que viene a enriquecer la sustancia creada, o, según el vocabulario escolástico, es una forma accidental (la Ilae, 110 2 ad 2) cuyo sujeto es la esencia del alma (id. 110 4). La infusión introduce un *habitas* que regenera la naturaleza humana sin quitarle la responsabilidad de sus actos; trae una forma nueva de la que van a "efluir" ciertas virtudes sobrenaturales en las potencias del alma (id. 110 4 ad 1); es decir, que habilita nuevas potencias para producir actos a los cuales, por sus fuerzas naturales, no podrían pretender, es una obra creada de un acto increado. Así nace un hombre distinto, liberado del pecado y poseedor de una gracia inherente. Gozará en adelante de un estatuto superior al natural y su actividad se desarrollará en base a un *principium agendi* ajeno a la simple naturaleza. Ahora bien, como para santo Tomás, Dios –en tanto causa primera– conserva en el ser todas las "naturalezas" y las mueve según el modo propio de cada una de ellas (id. 113 3), la naturaleza racional dotada de libre albedrío no es necesitada por medio de esa moción que opera en ellas su libertad con vistas

a los actos requeridos por su fin natural. Dios actuando en el fondo más íntimo de nosotros mismos engendra nuestro acto libre, y si Él no interviniera no habría ni ser libre ni acto de este ser. Esa doctrina, junto con la de la inherencia, es la clave del sistema tomista de la gracia. En efecto, dentro de la vida regenerada, se nota un proceso análogo al natural —pero en orden, ahora, al fin sobrenatural de la criatura: las virtudes infusas se determinan al acto por influencia de una moción divina especial, llamada gracia "actual", por la que el libre albedrío humano justificado es movido sin ser aniquilado. Podemos, pues, cooperar libremente con Dios y adquirir "méritos", es decir, hacer fructificar nuestro capital de gracia, como dice Tanquerey, "Dios corona sus dones en mis méritos", como en la parábola de los talentos.

La de Tomás es una solución estrechamente vinculada con la inherencia del don infuso: sin la presencia en nosotros de un organismo sobrenatural, no cabría la posibilidad de actuar en pos de nuestra salvación. Así como, a falta de un organismo natural, nos resultaría imposible cumplir actos de virtud natural. Tal es la concepción general; pero, por supuesto, la teoría es mucho más complicada cuando se entra en detalles. Nos limitaremos a agregar algunas observaciones complementarias.

1. Debemos precisar el papel de la libertad en la justificación. Todo el mundo conoce el famoso *posse dissentire si velit* del Concilio de Trento (Sess. IV, can. 4). La tesis es tomista, pues el Angélico sostiene que Dios no nos justifica sin nuestro consentimiento (la IIae 55 4 ad 6) ni a pesar de nuestra resistencia (Contra gentiles III 160). Sin embargo, sabemos que Dios mueve infaliblemente nuestra voluntad. La solución del conflicto está en el texto siguiente: *si Deus movet voluntatent ad aliquid, incompossibile est huic positioni quod voluntas ad illud non movetur; non tomen est impossibile simpliciter* (la IIae 10 4 ad 3). Lo cual significa que, desde el ángulo tomista, el *posse dissentire* debe entenderse *in sensu diviso*, es decir, como un poder separado de su acto. El *posse* expresa solamente la superabundancia de la voluntad con respecto a sus propias operaciones y no altera en lo más mínimo la infalible eficacia de la gracia. Por otra parte, se nos dice que en la justificación Dios solo opera la infusión y la remisión por medio de su gracia operante (*voluntas se habet ut mota, Deus autem ut movens*), mientras que el libre albedrío ayudado por la gracia cooperante produce únicamente el movimiento de un alma que se dispone a recibir la forma

infusa (mens movet et movetur): (cf. id. 111 2). Tomás aquí no distingue el llamado resistible y el eficaz.

Esto parece indicar que la doctrina salvaguarda la libertad en la justificación (donde prima la moción divina) principalmente con vistas a la posibilidad de las obras meritorias que han de realizarse después de esa justificación.

2. Ahora bien, las obras meritorias plantean el problema de la parte respectiva de Dios y de la criatura en su cumplimiento. Debido a la radical desigualdad que existe entre ellos, el hombre (aun regenerado) no puede "merecer" por las solas fuerzas de su libre albedrío; pues mérito supone justicia e igualdad. Solo puede establecer con Dios una *quamdam aequalítatem proportionis* (cierta proporción de igualdad) no absoluta sino relativa (en cuanto obra conforme al orden) y adquirir sobre esta base méritos de "congruidad". Pero el verdadero mérito, o de "condignidad", responde a la acción propia de Dios en la cooperación, al aspecto divino de esta colaboración, pues *valor meriti attenditur secundum virtutem Spiritus Sancti moventis nos in vitam aeternam*, la vida eterna, depende del poder del Espíritu Santo que mueve al mérito, (id. 114 3). No obstante, estos matices no deben ocultarnos la íntima compenetración de la gracia con el libre albedrío, recalcada por el Concilio de Trento cuando dice que "aquella misma justicia que llamamos nuestra porque, siéndonos inherente, nos justifica, también es de Dios porque Dios la infunde en nosotros por medio del mérito de Cristo" (Sess. VI, cap. 16), En otras palabras, la doctrina de la inherencia une estrechamente los dos términos. Como dice todavía el Concilio, Dios por amor hacia los hombres "quiere que los dones que Él mismo les hace sean sus méritos de ellos".

3. Pero si los dones divinos son nuestros por inherencia, si constituyen un organismo sobrenatural por el que podemos merecer con la cooperación de Dios, resulta que en una misma naturaleza la gracia y el pecado (mortal) conviven. No hay una naturaleza vieja y una nueva, sino que la vieja naturaleza ella misma es renovada, el monismo naturalista de Tomás le obliga a admitir que la gracia no destruye ni se superpone a la vieja naturaleza caída, pero tanto el pecado del hombre no es una lucha entre dos naturalezas, sino una "caída del estado de gracia", si no hay dos naturalezas, el hombre cuando coopera se santifica, y cuando peca, se acredita el infierno.

Lutero sale de esta aporía colocando la gracia como una naturaleza opuesta a la carne en un dualismo naturalista. En cambio en Tomás, la posibilidad del mérito trae consigo la posibilidad del demérito: un solo pecado basta para destruir el *hahitus* de la gracia. De ahí se infiere que la regeneración es real, intrínseca e implica la eliminación del pecado en el hombre justificado, nunca somos pecadores y justos a la vez, sino que o somos justos y no tenemos pecado, o somos pecadores y perdemos la justicia, tal es el problema evangélico que coloca a Tomás como semi–pelagiano.

Para el tomismo, no puede haber convivencia de la gracia y del pecado (Compendio de teología, cap. 144). Esta es la consecuencia directa de la teoría de la inherencia: pues si la gracia no hubiese sido propiamente dada, si el Espíritu de Dios se limitara a habitar en nuestra alma sin purificarla previamente de sus pecados, los actos producidos por medio de su influencia ya no serían nuestros (en cuanto cooperamos con Él), sino suyos exclusivamente o solo serían nuestros en cuanto seguirían participando de un pecado subsistente. En ambos casos habría que abandonar la cooperación del libre albedrío con la gracia y llegar a la condenación del mérito, conforme a las ideas de la Reforma. Examinemos ahora estas últimas.

Gabriel Biel, maestro de Lutero y discípulo de Ockam y de Scoto, había distinguido entre la fe infusa y la fe adquirida, Lutero rechaza la segunda categoría. Para Lutero y sus sucesores la justificación es el resultado de una "imputación" extrínseca, de la que la fe es solo la connotación interior. La remisión de los pecados (acto por el cual Dios ya no nos imputa nuestros pecados, imputándonos en cambio los méritos de Cristo) escapa por completo a nuestra voluntad. Es una medida gratuita de clemencia que Dios toma sin nosotros cuando quiere y a favor de quien quiere. Ya en sus comentarios a la Epístola a los romanos Lutero adelanta la fórmula: "con relación a la primera gracia así como a la gloria, *semper nos habemus passive*" (ed. Ficker II 206); y en el siglo XVII la calvinista confesión de Westminster repite a su vez: *omnino passive* (X 2). Es preciso considerar el alcance de esta tesis y su relación con la doctrina de la cooperación y con la de la inherencia.
1. Para determinar el alcance de la tesis luterana, debe recordarse en primer lugar que no es tan revolucionaria como parece. Sabemos que según Santo Tomás también la remisión (así como la infusión) es un acto de la gracia operante que se hace sin nosotros. Por otra parte, las

ruidosas declaraciones de la Reforma comparando al justificado con un "tronco" o una "lima" no pasan de ser imágenes que tienden a recalcar la soberanía de Dios en el acto de conversión o "vocación"; pero no pretenden ignorar el hecho de que el hombre no es una cosa inanimada y de que la justificación implica en él ciertas modificaciones psicológicas cuando *Dios per Spiritus Sancti tractionem (id est, motum et operationem) ex hominihus repugruintibus et nolentibus, volentes facit* (Epitome concordiae, II neg. 8). Si, pues, la interpretación teológica de estas modificaciones es distinta entre católicos y protestantes (aunque ambas escuelas se esfuerzan por exaltar la operación divina en la conversión) quizás esto se deba al papel distinto que cada una de ellas asigna al mérito después de la justificación.

E1 catolicismo quiere salvar la libertad desde el comienzo de la vida cristiana porque hará descansar en ella todo el proceso de ascensión hacia la beatitud. En cambio la Reforma sacrifica desde el principio una actividad (en sentido teológico, no psicológico) de la que no necesitará en adelante; pues la negación del mérito es la llave de toda teología protestante. Y la negación se funda en aquella infinita desigualdad entre Creador y criatura que Santo Tomás había proclamado, pero a la que no rectifica aquí ninguna *aequalitas proportionis*; como dice la confesión de Westminster, *cum quantum possumus fecerimus, non nisi quod debemus praestiterimus, ac servi inútiles futuri sumus* (XVI 5). Pero sería un error creer que la negación del mérito implica necesariamente el rechazo de la cooperación en el sentido de un antinomianismo.

Los teólogos luteranos del siglo XVI afirman que la voluntad regenerada "es realmente el instrumento y el órgano de Dios en tanto Espíritu Santo, *ut ea non modo gratiam apprehendat, verum etiam in operibus sequentibus Spiritui Soneto cooperetur, no solo se apodera de la gracia, sino coopera según el Espiritu Santo* (Ep. Conc. II neg. 9). Más tarde, en el sector calvinista, la ola aristotélica (recordémonos las polémicas de Voecio contra Descartes) inspira a las "confesiones" fórmulas de corte aparentemente tomista, y en Westminster no se vacila en escribir que Dios *eadem ordinal evenire necessario, libere aut contingenter pro natura causarum secundarum* (V 2). Esto parece encaminamos hacia la premoción del acto libre en tanto libre. De cualquier modo el joven Lutero ya había dicho que por medio de la gracia (arbitrium) *proprie factum est liberum,*es hecho recto y libre, (ob. cit, Ficker II 212). Pero la similitud de las expresiones no debe engañamos: en la

teología protestante la cooperación tiene un valor puramente psicológico y solo significa que el alma regenerada responde en forma voluntaria y espontánea a la moción del Espíritu — pero espontaneidad excluye aquí no solo a coacción, sino también a libertad. Si la gracia libera al albedrío, que antes era esclavo de la concupiscencia, es porque lo convierte ahora en esclavo del Espíritu: esclavo voluntario en ambos casos (Rm. 6:18). Ahora la voluntad (es decir, la libertad psicológica) es el reflejo subjetivo de un determinismo teológico muy objetivo. Digamos si se quiere: mens movet et movetur; pero mens ya no es el libre sino el siervo (y voluntario) albedrío. "¿Qué tiene que ver en todo esto el libre albedrío? –exclama Lutero: ¿qué es lo que le queda? Nada, menos que nada" (Tr. del siervo alb., ed. Rougemont, p. 268). Ni siquiera aquella *facultas ad opposita* o mera potencia de la que hace uso el tomismo para afirmar que la resistencia a la gracia soberana no es *impossibilis simpliciter, simplemente imposible*. La negación del mérito no deja subsistir más que los aspectos psicológicos, no teológicos, de la cooperación y de la libertad. 3. Falta saber entonces si la doctrina de la inherencia, fundamento de la cooperación tomista, conserva algún significado en las teologías nacidas de la Reforma.

En realidad puede decirse que dentro del luteranismo estricto la única inherencia es la del pecado que a raíz de la caída de Adán, se ha convertido sino en la esencia, al menos en la nota definitiva de una naturaleza corrupta. La justificación es un acto extrínseco, por cuanto Dios nos imputa *legalmente* los méritos de Cristo y los transforma en una pantalla que le oculta los pecados del justificado. *Extrinsecum nobis est omne bonum, quod est Christus*, Nuestro bien es extrínseco, Cristo, dice Lutero (oh. cit., Ficker II 114); o también: *iustitia Scripturae magis pendet ab imputatione Dei quam ab esse rei*, depende más de la imputación de Dios que de la cosa(id. II 121). Por lo cual no hay verdadera cohabitación del pecado con la gracia en el ahna; el hombre justificado es *simid peccator et iustus* (id. II 107), pero pecador en sí mismo y justo por imputación extrínseca, la gracia es un segundo piso, "teología por pisos". En cambio en el calvinismo escolástico del siglo XVII la doctrina admite "formas" infusas cuya presencia impone otra interpretación: el Sínodo de Dordrecht habla de "nuevas cualidades infusas" (III–IV 11) y la confesión de Westminster de "hábitos infusos" actualizados por la "influencia actual" del Espíritu (XVI 3). Si a esto se agrega el principio reformado de la "inamisibilidad de la gracia", se ve que el

Espíritu "inhabita" en el alma de un modo permanente y se entiende por qué esta teología sostiene que el mérito de Cristo santifica al regenerado *realiter ac personnaliter*, real y personalmente (XIII 1). Pero entonces la expresión *simul peccator et iustus* cobra un significado nuevo: la inherencia de la gracia es un hecho, pero también lo es la inherencia del pecado, esto parecería responder a la doctrina de la doble justificación de Seripando y no a Lutero, quien rechazaba el concepto de gracia creada, gracia que se desprende de Dios como su única sustancia y habita intrínsecamente en la naturaleza.

Se acusa muy a menudo a Lutero de extrincesista, y lo es, pero no a la manera en la que se piensa. Antes que nada, Lutero concibe en los no conversos una sola naturaleza, carne, *sarx*, el hombre es carne por naturaleza, más cuando llega la gracia, opera renunciando a esta naturaleza puesto que está irremediablemente caída, crea una nueva naturaleza espiritual, que combate con aquella y se crean por tanto dos pisos, el de abajo, el carnal, y el de arriba, el de la gracia. Desde este simple panorama surgió toda una confusión, ¿por qué? Porque algunos intérpretes han confundido en Lutero persona y naturaleza. "Afirmo que tanto en el hombre como en los demonios, las fuerzas espirituales han sido no solo corrompidas por el pecado sino destruidas por completo, de modo que no queda en ellos sino una razón depravada y una voluntad enemiga y adversaria de Dios, siendo el único objeto de ambas la lucha contra Él" (Comm, in ep. ad Galat., (1531) 1535, Weim., XL, P. 1, 293, 24–27) "La verdadera piedad, la única que vale a los ojos de Dios, se encuentra en obras extrañas, (las de Cristo), no en las nuestras" (Wein., XVII, P. II, 290, 29–30 (1527). Si confundiésemos naturaleza y persona, evidentemente, en Lutero Dios no salva a la persona, porque ya no hay persona, porque ya no hay naturaleza humana, está destruida por el pecado, pero ¿esto es lo que dice Lutero?

Primero analicemos el concepto de persona y naturaleza del catolicismo: "¿Qué nos dice a este respecto la filosofía cristiana? Nos dice que la persona es "una sustancia individual completa, de naturaleza intelectual y señora de sus acciones", *sui juris*, autónoma, en el sentido auténtico de este vocablo. Por lo cual el nombre de persona se reserva a las sustancias que poseen ese algo divino que es el espíritu, y que por lo mismo constituyen, cada una por separado, un mundo superior a todo el orden corpóreo, un mundo espiritual y moral que, hablando con propiedad, no es una parte de este universo, y cuyo secreto es inviolable

aun a la mirada natural de los ángeles; el nombre de persona queda reservado a las sustancias que, en la búsqueda de su fin, son capaces de determinarse por sí mismas, elegir los medios e introducir en el universo por el ejercicio de su libertad, nuevas series de sucesos; a las sustancias que pueden decir a su modo: fiat, y lo imperado se realiza. Y lo que constituye la dignidad y personalidad de las mismas, es propia y precisamente la subsistencia del alma espiritual e inmortal y su independencia dominadora frente a toda imaginería fugaz, y a todo el tinglado de los fenómenos sensibles. Pues como enseña Santo Tomás, el nombre de persona designa la más noble y elevada de las cosas que existan en la naturaleza entera: Persona significa lo que es más perfecto en toda la naturaleza (Suma Theol. I, 29, 3. Cf. el comentario de Cayetano)" (Jacques Maritain, Lutero o el advenimiento del yo, pág. 13). Su la persona es el locus de lo divino, y su principio de operaciones inteligentes y libres, si se determina a sí misma, su nota característica es auto determinarse, hablar de naturaleza humana y de persona humana, es por analogía hablar de lo mismo, si encontramos pues, a un teólogo que no distingue escuchar a otro decir que la gracia actúa por fuera de la naturaleza humana caída, creando otra naturaleza espiritual, ¿No se vería obligado a creer que el que afirma tal cosa, niega que en la salvación haya persona humana, por tanto no es salvada la persona con lo que queda una gracia infértil e insatisfecha? Tal conclusión ha llevado al absurdo el extrincesismo de Lutero haciéndolo intolerablemente inconsistente.

El monismo naturalista, concibe que la gracia no se superpone a la naturaleza ni se enfrenta a ella, sino que la santifica y eleva, no crea otra naturaleza, sino que trabaja en la misma, en la carnal, transformándola en espiritual, no hay un hombre interior y otro exterior en conflicto, hay un principio que lucha contra otro principio en la misma naturaleza, la persona humana, una.

Lutero sin más toma Mateo 7:18, el árbol bueno no da malos frutos, con la gracia, la nueva naturaleza creada, que solo desea el bien, y el árbol malo que no puede dar buenos frutos, es la naturaleza vieja, la caída, de ella solo puede salir pecado, es pecado. "El que persevera en la fe, abraza la justicia, de modo que la justicia llega a ser suya, con el resultado de que todo cuanto esta persona hace, todo su vivir, es justo. La justicia es ahora su posesión en la cual el habita como una propiedad heredada. Por lo tanto: el que quiera practicar el bien y vivir una vida

justa, tenga fe y aténgase a ella, y luego haga indiscriminadamente las obras que le vengan por delante en su quehacer cotidiano.” (Lutero, Obras, Sermones, Aurora, 1983, Bs As. Pág. 189). ¿No tenemos aquí una versión luterana del voluntarismo de Scoto? Desde el monismo naturalista sí, pero Lutero es dualista, y hace “teología por pisos”, no es desde una persona libre que esta ante la encrucijada del bien y el mal, que Lutero coloca la voluntad como fundante del bien, sino desde una naturaleza nueva, regenerada y hecha conforme a la voluntad de Dios, que lleva a firmar con Pablo en Rm. 7:19, que él quiere hacer el bien, aunque no siempre lo hace, sino que la naturaleza vieja, impropia que habita en él realiza el pecado en él, pero sin ser él ni su voluntad la que lo ejerce. “Y si lo que no quiero hacer, eso hago, ya no soy yo el que lo hace, sino el pecado que habita en mí.” (Rm. 7:20) Ya la pecaminosidad no le es natural, porque su “yo” intimo es la gracia, “ya no vivo yo, vive Cristo en mí” (Gal. 2:20). Ya no vive la naturaleza carnal, vive la espiritual, el mayor sirve al menor (Rm. 9:12), la carne al espíritu, todo lo que hace la carne en la persona es pecado, más todo lo que desea Cristo en él, es santo, eso es lo que invita Lutero, a vivir siempre conforme al Cristo que vive en nosotros, *simul iustus et pecattor*, simultáneamente justos en Cristo, pecadores en nuestra naturaleza, la gracia es extrínseca a la naturaleza pecaminosa, más no es extrínseca a la persona humana, que regenerada tiene dos naturaleza, una caída y la otra regenerada, así como Cristo, es una sola persona con dos naturalezas, el hombre es una persona, cuya identidad de gracia es una naturaleza creada por Dios para la vida eterna, y otra naturaleza fruto del pecado, *sarkis*, cuyo fin es el *sarkofago*, la carne para nada aprovecha, (Jn. 6:63).

Lutero no es monista, es dualista, como Agustín, el error de los aristotélicos es hacerle a Lutero una crítica externa juzgándolo desde sus propios principios, Dios en su gracia, salva a la persona, sí, pero no salva su naturaleza pecaminosa, porque “no hay comunión entre luz y tinieblas” (2 Cor. 6:14). No es cierto que la gracia según Lutero actúe fuera del hombre, “*gratia suponit et elevat natura, non destruit natura*” rezan los romanos, claro, la gracia no destruye la naturaleza, la ha destruido el pecado, lo que hace la gracia es edificar una nueva, no la eleva, la desencializa, para que el “yo” último de la persona no sea ya el ser carne sino el ser espíritu, “lo que es nacido de carne, carne es, lo que es nacido del Espíritu, espíritu es” (Jn. 3:6), de ninguna manera

podríamos afirmar junto con la Biblia que lo que hace la gracia es transformar a la carne en espíritu, o transformar a la sustancia material en sustancia espiritual, "he aquí que si alguno está en Cristo, nueva criatura es; las cosas viejas pasaron; he aquí todas son hechas nuevas." (2 Cor. 5:17), "Por tanto no desfallecemos, antes bien, aunque nuestro hombre exterior va decayendo, sin embargo nuestro hombre interior se renueva de día en día." (2. Cor. 4:16), por eso debe crecer la naturaleza nueva, y decrecer la vieja naturaleza, "Es necesario que El crezca, y que yo disminuya" (Jn. 3:30). No puede hacer hipóstasis entre estas dos naturalezas, porque "Porque el deseo de la carne es contra el Espíritu, y el del Espíritu es contra la carne, pues éstos se oponen el uno al otro, de manera que no podéis hacer lo que deseáis." (Gal. 5:17). Tomemos en serio la Escritura y en poco a Aristóteles.

Todas las obras santas las produce el Espíritu inhabitante por medio de la voluntad a la vez espontánea y determinada del justificado el cual no puede merecer, no solo en vista de su infinita desproporción con Dios, sino además *propter nianentem adhuc in eo corruptionem*. (id. IX 4). No hay compenetración sino más bien contraposición entre el organismo natural (pecado) y el organismo infuso (gracia) y el empleo del vocabulario tomista por la teología de Westminster solo traduce el deseo de describir en términos tradicionales la psicología del alma santificada, sin aceptar en lo más mínimo la concepción auténtica del Angélico. La gracia tomista habilita al cristiano para conquistar su salvación con la ayuda del Espíritu; la gracia protestante (calvinista en particular) señala una justificación definitiva, una elección eterna de la que la vida regenerada y las obras santas no son más que la expresión, no la condición. Calvino lo veía claramente, al escribir lo siguiente en su Institución cristiana (III 14 11): "acerca del principio de la justificación no existe conflicto entre nosotros y los escolásticos más sanos (los tomistas) pero lo hay en cuanto ellos quieren que la palabra justificación abarque aquella renovación por la que el Espíritu de Dios nos dispone a obedecer la Ley". La radical oposición con respecto al mérito explica las demás diferencias con respecto a la inherencia, la libertad y la cooperación.

# Capítulo XII
# Servo Arbitrio sive Libero Arbitrio
## (El Testimonio de las Escrituras)

"Si Dios tuviera que pedirnos permiso antes de obrar en nuestros corazones, todos hubiéramos terminado en el infierno porque nadie le habría dado permiso" (Pastor Sugel Michelén)

"Dios nos creó con la capacidad de decidir amarlo o rechazarlo" recitan muchos, colocando esa petición de principio como base estructural de todo el plan de salvación, según ellos la voluntad humana es una de las causas de la regeneración. Nos proponemos aquí examinar el texto que da pie a la creencia de que en las Escrituras se enseña que el hombre aún después de la caída sigue teniendo libre albedrío.

¿No es curioso notar que casi todos los textos tomados por los pelagiano–arminianos para sostener el libre albedrío de la voluntad, son textos que en su rigurosa interpretación derrumban la doctrina de libre albedrío? "Porque el mandamiento que yo te ordeno hoy no es demasiado difícil para ti, no está lejos. No está en el cielo, para que digas ¿Quién subirá por nosotros al cielo, y nos lo traerá y nos lo hará oír para que lo cumplamos? Ni está al otro lado del mar, para que digas ¿Quién pasará por nosotros el mar, para que nos lo traiga y nos lo haga oír, a fin de que lo cumplamos? Porque muy cerca de ti esta la palabra, en tu boca y en tu corazón, para que la cumplas. Mira que yo he puesto delante de ti hoy la vida y el bien, la muerte y el mal" (Deut. 30: 11–15). Todos los mandamientos de Dios son difíciles para quién ha pecado y no puede cumplir con Dios, "Sí, nunca lo habías oído, ni nunca lo habías conocido; ciertamente no se abrió antes tu oído; porque sabía que siendo desleal habías de desobedecer, por tanto te llamé rebelde desde el vientre" (Is. 48:8).

Reza Moisés "A los cielos y a la tierra llamo por testigos hoy contra vosotros, que os he puesto delante la vida y la muerte, la bendición y la maldición; *escoge*, pues, la vida, para que vivas tú y tu descendencia; amando a Jehová tu Dios, atendiendo a su voz, y siguiéndole a él; porque él es vida para ti, y prolongación de tus días; a fin de que habites

sobre la tierra que juró Jehová a tus padres, Abraham, Isaac y Jacob, que les había de dar.” (Deut. 30:19–20).

Al parecer Moisés está mostrando que tenemos el poder de elegir entre la gracia y la perdición, sin embargo, la orden de Dios no es pasiva, sino performativa, crea, porque cuando ordena lo que quiere, otorga lo que ordena, y pone la Palabra en el corazón y en la boca, ¿No es mi palabra como fuego, dice el Señor, y como martillo que quebranta la piedra? (Jer. 23:29).

No obstante y los que piensen que la Palabra de Dios fracasó porque Israel cayó no habiendolo deseado Dios, Pablo aclara que “no fue para los que nacieron físicamente de madres judías, sino para aquellos que fueron escogidos por Dios de entre los judíos y fueron engendrados para Dios, que son los verdaderos hijos de Abraham” (cfr. Rm. 9 y 10). La prescripción de Dios fue eficaz solo para aquellos en quienes había colocado la Palabra en su boca y corazón, depende de Él que la coloca. “Por lo cual, desechando toda inmundicia y todo resto de malicia, recibid con humildad la palabra implantada, que es poderosa para salvar vuestras almas.” (Sgo.1:21).

En cierta medida Dios nos pide que elijamos, pero esta posibilidad es dada por la gracia, nunca es una facultad natural, “Oídme, costas, y escuchad, pueblos lejanos. Jehová me llamó desde el vientre, desde las entrañas de mi madre tuvo mi nombre en memoria.” (Is. 49:1). “...Dios, que me apartó desde el vientre de mi madre, me llamó por su gracia...” (Gálatas 1:15).

Cuando somos ubicados ya en la posibilidad de elegir, el poder (Rm. 1:16) del Evangelio, ya ha obrado en nuestras facultades, torciéndolas hacia el bien, para que tengan la posibilidad de elegir y quierer el bien que antes rechazaban, “Inclina mi corazón a tus testimonios, y no a la avaricia.” (Salmo 119:16). Este acto divino precede al humano. “Entonces el remanente de Jacob, en medio de muchos pueblos, será como rocío que viene del Señor, como lluvias sobre la hierba que no espera al hombre ni aguarda a los hijos de los hombres.” (Miqueas 5:7). Si el rocío de Dios no aguarda por nosotros es porque cuando nos pide escoger entre la vida y la muerte, es porque ya nos armó de una nueva naturaleza capaz de escoger, pero esta capacidad no es natural como dijimos sino obsequiada por la gracia.

No es difícil notar que la palabra que me pide que cumpla con la elección, ya está en mi corazón, lo cual significa que no tengo que salir

de mí hacia arriba ni abajo, ni hacer nada más que obrar aquello que ya está sembrado en mí. “Porque éste es el pacto que haré con la casa de Israel, después de aquellos días, dice el Señor: Pondré mis leyes en sus mentes, y sobre sus corazones las escribiré; y seré a ellos por Dios, y ellos me serán a mí por pueblo:” (Heb. 8:10). No está afuera de mí para tener que traerlo yo, ni siquiera supone que el querer y el hacerlo surja de mí, porque si de “la abundancia del corazón habla la boca” (Lc. 6:45), y el corazón del hombre es engañoso (Jr. 17:9) y de él saca la boca lo que contamina siempre (Mt. 15:11), “Porque del corazón provienen malos pensamientos, homicidios, adulterios, fornicaciones, robos, falsos testimonios y calumnias.” (Mt. 15:19), es obvio que no pretende Dios que elijamos antes de que el haya colocado un corazón nuevo, de carne, y haya quitado el de piedra, que es el engañoso, (Ez. 11:19): Dios obra solo, sacando el corazón de piedra y colocando el de carne, y hace que de Él surjan arrepentimiento y fe, por lo del profeta “Haré con ellos un pacto eterno, por el que no me apartaré de ellos, para hacerles bien, e infundiré mi temor en sus corazones para que no se aparten de mí.”(Jer. 32:40).

Dios obra el arrepentimiento y la fe, para que se pronuncie la palabra, por lo que el acto de elegir es el acto de Dios en mí, y no mío, “Vosotros no me escogisteis a mí, sino que yo os escogí a vosotros, y os designé para que vayáis y deis fruto, y que vuestro fruto permanezca; para que todo lo que pidáis al Padre en mi nombre os lo conceda.” (Jn. 15:16). Así es como escoger entre la vida y la muerte con un corazón puesto por Dios, nos determina a escoger la vida, cuando Dios obra, “obra en vosotros tanto el querer como el hacer, para su beneplácito.” (Fil. 2:13). Entonces nosotros no pusimos ni la inclinación ni siquiera la Palabra en el corazón ni en la boca, por tanto ¿Qué tenemos que no hayamos recibido? (1 Cor. 4:7), “Desde lejos el SEÑOR se le apareció, diciendo: Con amor eterno te he amado, por eso te he atraído con misericordia.” (Jer. 31:3). ¿Dónde glorifica más su libertad Dios? Cuando pidiendo que elijamos, nos muestra cómo es que él nos ha elegido incondicionalmente, nos da el derecho de elegir en el seno de su elección.

“Y circuncidará Jehová tu Dios tu corazón, y el corazón de tu descendencia, para que ames a Jehová tu Dios con todo tu corazón y con toda tu alma, a fin de que vivas.” (Deut. 30:6). Dios no nos circuncida ni nos salva porque le amemos, sino para que le amemos, el Israel de la carne tiene circuncidado el prepucio, la carne, pero el pueblo esco-

gido para salvación es circuncidado en el corazón, internamente, en lo más hondo. Jeremías 9:26, muestra que la Casa de Israel es incircuncisa de corazón por tanto no ha de tener futuro diferente a Moab, Edom o Egipto, Pablo en Romanos 9 aclara que son los hijos de Israel según la predestinación los que han de alcanzarlo.

Cada espacio de soberanía que nos arrogamos se concibe en detrimento de la de Dios "Porque verdaderamente se unieron en esta ciudad contra tu santo Hijo Jesús, a quien ungiste, Herodes y Poncio Pilato, con los gentiles y el pueblo de Israel, para hacer cuanto tu mano y tu consejo habían antes determinado que sucediera" (Hch. 4:27, 28).Luego de que todos hayamos tenido la oportunidad de elegir a Dios en Adán y hayamos elegido la muerte, nos preparamos para la muerte y destrucción (Rm. 9:22) por cuanto todos pecamos (Rm. 3:23). Dios decide sacar de allí a algunos y dejar en esa situación a otros, para luego entregarlos a su pecado (Rm. 1:24). ¿Tuvimos chance de elegir? Si, en Adán todos estuvimos eligiendo, por cuanto él se reservó el derecho de escoger quiénes podrán pedir efectivamente "no nos dejes caer en la tentación y líbranos del mal" (Mt. 6:13), y todo se lo pedimos a él, porque él es el rey, el poderoso y el glorioso. Así como en Adán todos tuvimos el derecho de decirle no a Dios, así en Cristo Dios se arroga el derecho de decirle que si a muchos.

"Os daré un solo corazón" (Ez. 11:19) dice el Señor, ese corazón ama el bien y es integro. En tal sentido Dios ordena que le amemos, y que guardemos sus estatutos (Deut. 30:16). Dios corona su soberanía en nuestra elección, para mostrar que eligiendo damos el primer fruto de haber sido elegidos, puesto que solo aquel que fue escogido por Dios (Amos 3:2) puede tener en su corazón la palabra para confesarla con la boca y ser justificado por ella. Aún para el ministerio Dios ya ha colocado un corazón grato al que ha de escoger "Y habiendo orado, dijeron: Tú, Señor, que conoces el corazón de todos, muestra nos a cuál de estos dos has escogido". (Hechos 1:24). Si Dios predestina todo en todos, ¿Carecemos, pues, de responsabilidad? Decimos que, así como Dios hace su voluntad en toda creatura, tenemos la responsabilidad de conformarnos a esa voluntad, eso es propiamente obediencia. Cumplir la voluntad de Dios es estar sometido a su voluntad universal, eso es inevitable, todos hacen su voluntad, hasta el demonio, pero no todos se conforman a ella (obedecer). "Sí, verdaderamente, se han reunido en esta ciudad contra tu santo siervo Jesús, que tú has ungido, Herodes y

Poncio Pilato con las naciones gentiles y los pueblos de Israel, de tal suerte que ellos han cumplido todo lo que, en tu poder y tu sabiduría habías predestinado" (Hch 4, 27–28). Pero obedecer a Dios es un acto de amor (Jn. 14:21) en el adoptamos como propio el deseo de Dios. Los griegos le llamaba *ataraxia* sentir sosiego en el cumplimiento del destino inevitable.

Es claro además que la fe es por el oír, y el oír por la Palabra de Dios (Rm. 10:17). Es en el Evangelio dónde viene el poder de Dios (Rm. 1:16) para conversión, por donde se inserta a través de la Palabra la creación del corazón nuevo donde está sembrada la Palabra, para que no quiera éste sino lo que ella misma trae. Y además que ya hay una elección previa, porque no todos han recibido la siembra, ni han escuchado, "Hermanos, hijos del linaje de Abraham, y los que entre vosotros teméis a Dios, a nosotros nos es enviada la palabra de esta salvación." (Hch. 13:26). ¿Cómo es pues que el libre albedrío es innato, si los que escogen reciben por gracia el regalo de escoger? "Oh simiente de Abraham, su siervo, hijos de Jacob, sus escogidos." (Sal. 105:6). "Sabed, por tanto, que esta salvación de Dios ha sido enviada a los gentiles. Ellos sí oirán." (Hch. 28:28). Pero no que Dios haya desechado a Israel por completo para destinar a todos los gentiles. "Los gentiles, oyendo esto, se regocijaban y glorificaban la palabra del Señor y creyeron todos los que estaban ordenados para vida eterna." (Hch. 13:48). "Y él dijo: El Dios de nuestros padres te ha designado para que conozcas su voluntad, y para que veas al Justo y oigas palabra de su boca." (Hch. 22:14).

Si Cristo murió por todos, sería injusto que solo algunos tengan la posibilidad de elegir entre la vida y la muerte, pero más injusto sería que si Cristo murió solo por sus escogidos, estos tengan la posibilidad de rechazar semejante oferta. Si tal elección eficaz no existiera, nadie se salvaría porque "Oh congregación, ¿pronunciáis en verdad justicia? ¿Juzgáis rectamente, hijos de los hombres? Antes en el corazón maquináis iniquidades; Hacéis pesar la violencia de vuestras manos en la tierra. Se apartaron los impíos desde la matriz; se descarriaron hablando mentira desde que nacieron. Veneno tienen como veneno de serpiente; Son como el áspid sordo que cierra su oído, que no oye la voz de los que encantan, por más hábil que el encantador sea. Oh Dios, quiebra sus dientes en sus bocas; quiebra, oh Jehová, las muelas de los leoncillos." (Salmo 58:1–6). Un corazón que no busca a Dios (Rm. 3:11) no podría

valerse de su libre albedrío para escoger entre la vida y la muerte, escogería siempre la muerte". ¿Mudará el etíope la piel, y el leopardo sus manchas? Así también, ¿podréis vosotros hacer bien, estando habituados a hacer mal?"(Jer. 13:23). "Pero tuvimos en nosotros mismos sentencia de muerte, para que no confiásemos en nosotros mismos, sino en Dios que resucita a los muertos. (2Cor. 1:9). "Porque como el Padre levanta a los muertos, y les da vida, así también el Hijo a los que quiere da vida."(Jn. 5:21) ¡Gracias Señor porque no depende ni del que quiere ni del que corre (Rm. 9:16), ni de la voluntad humana (Jn. 1:13)! "yo conozco a los que he escogido" (Juan 13:18) Dice el Señor.

Tampoco vemos escandalizarse a los arminianos cuando entienden que Dios escogió solo a Israel, Deuteronomio 7:6–8 y Amos 3:2 relatan "Porque tú eres pueblo santo para el Señor tu Dios; el Señor tu Dios te ha escogido para ser pueblo suyo de entre todos los pueblos que están sobre la faz de la tierra." No he escuchado a ningún católico decir que Dios es injusto al no haber escogido a Egipto, Persia o Nubia, más bien todos sabemos que Dios todo lo hace por su gloria y no por la nuestra, incluso al impío, "Todas las cosas ha hecho Jehová para sí mismo, y aun al impío para el día malo" (Prov. 16:4), Porque su nosotros, que somos pecadores fuésemos egoístas, pecaríamos, pero en cambio Dios pecaría si no pensara solo en él, y a toda su creación en miras de su gloria, nos conoce y nos ama en tanto que habitamos en él y no como algo otro totalmente distinto de él.

Dice Moisés que fue dada la palabra "Para que la cumplas" (Deut. 30:14), ¿y cómo cumplirla? Si no hay justo (Rm. 3:10). Solo hay uno que la cumplió (Mt. 5:17). ¿Podemos cumplirla nosotros? No, pero lo que es imposible para el hombre, es posible para Dios (Lc. 16:27) ¿Y cómo hace Dios que cumplamos lo que no podemos? en Cristo que la cumplió "Porque así como en Adán todos mueren, también en Cristo todos serán vivificados" (1 Cor. 15:22) ¿Y cómo apoderarme de esa justicia sin haberla cumplido? Creyendo en aquél que la cumplió, porque "el que no obra pero cree en el que justifica al impío su fe le es contada por justicia" (Rm. 4:5).

Cristo nos escogió para que podamos escogerle y tener la vida de él, "Si fuerais del mundo, el mundo amaría lo suyo; pero como no sois del mundo, sino que yo os escogí de entre el mundo" (Jn. 15:19) "Pero vosotros sois linaje escogido, real sacerdocio, nación santa, pueblo adquirido para posesión de Dios , a fin de que anunciéis las virtudes de

aquel que os llamó de las tinieblas a su luz admirable;" (1 Ped. 2:9) "La bestia que viste, era y no es, y está para subir del abismo e ir a la destrucción. Y los moradores de la tierra, cuyos nombres no se han escrito en el libro de la vida desde la fundación del mundo, se asombrarán al ver la bestia que era y no es, y que vendrá" (Apoc. 17:8). Solo los escogidos tienen su nombre escrito en el libro de la vida, y son llamados para ser santificados (Rm. 8:29) y por eso viene la orden, "Entonces, como escogidos de Dios, santos y amados, revestíos de tierna compasión, bondad, humildad, mansedumbre y paciencia;"(Col. 3:12) "Por tanto, todo lo soporto por amor a los escogidos, para que también ellos obtengan la salvación que está en Cristo Jesús, y con ella gloria eterna."(2 Tim. 2:10).

No puede haber justicia sin ley, por tanto ¿Qué haremos para tener vida eterna? (Mc. 10:17), Cristo dijo "cumplir los mandamientos" (v. 18) ¿Por qué se fue triste el joven? Porque no puede, ¿Jesús predicaba entonces salvación por obras?, Cristo usó la ley, para mostrarle al joven rico que se creía justo, que no lo era "porque por las obras de la ley ningún ser humano será justificado delante de Él; pues por medio de la ley viene el conocimiento del pecado." (Rm. 3:20). Así que si el joven rico, guardaba toda la ley, pero no era capaz de vender sus riquezas para dárselas a los pobres, no amaba al prójimo, y el que dice guardar la ley pero la ofende en un solo punto, se hace culpable de haberla violado por completo (Stgo. 2:10).

Sin ley no hay salvación, "Porque todos los que sin ley han pecado, sin ley también perecerán; y todos los que bajo la ley han pecado, por la ley serán juzgados" (Ro. 2:12), "apartaos de mí, anomos" (Mt. 7:23) gente sin ley, dice el Señor a aquellos que se creen salvos pero no dan los frutos, hacen maldad porque son árboles malos (Mt. 7:18), y todo árbol que no plantó Dios será desarraigado y echado al fuego (Mt. 15:13), pero los que cumplen la ley son árboles buenos, escogidos y plantados por Dios para dar fruto (Jn. 15:16), así que éstos los escogidos cumplen la ley, no por sus méritos sino por los méritos de aquel que la cumplió a la perfección.

No podemos cumplir la ley por nuestras fuerzas, ya que para cumplirla lo debemos hacer a la perfección, obrar bien todo el tiempo siempre y por el solo motivo de glorificar a Dios "¡Oh si ellos tuvieran tal corazón que me temieran, y guardaran siempre todos mis mandamientos, para que les fuera bien a ellos y a sus hijos para siempre!" (Deut.

5:29), y si ofendemos en un solo punto la ley, la violamos por completo (Sgo. 2:13).

La ley de Dios no nos muestra qué podemos hacer y cuan poderosos somos al ser dignatarios de tales órdenes y mandamientos sino todo lo contrario, la ley de Dios que muestra su carácter muestra nuestra impotencia "Por cuanto los designios de la carne son enemistad contra Dios; porque no se sujetan a la ley de Dios, ni tampoco pueden;" (Rm. 8:7) por eso "el hombre natural no percibe las cosas que son del Espíritu de Dios, porque para él son locura, y no las puede entender, porque se han de discernir espiritualmente." (1 Cor. 2:14), por tanto el evangelio está oculto para los que están sometidos al juicio de la ley "Pero si nuestro evangelio está aún encubierto, entre los que se pierden está encubierto;" (1 Cor. 4:3). De manera que aunque todos viven bajo la ley, por la misma ley son juzgados (Rm. 2:12), la ley de Dios es necesaria para la salvación pero no es suficiente, nos muestra impotentes y nos hace conscientes de nuestra muerte y enemistad con Dios, más no nos justifica, "porque por las obras de la ley ningún ser humano será justificado delante de Él; pues por medio de la ley viene el conocimiento del pecado." (Rm. 3:20).

Por tanto la ley da a luz el pecado y da la mala noticia, y el Evangelio de Cristo salda la deuda que en la ley es contraída por el pecado, "porque el fin de la ley es Cristo, para justicia a todo aquel que cree" (Rm. 10:4). Si vivimos bajo la ley del mandamiento, debemos vivir por el mandamiento, en cambio si vivimos bajo la ley del que lo cumplió, viviremos para aquél que ha escogido la vida "porque la justicia que es por la ley de Moisés escribe así: El hombre que haga estas cosas vivirá por ellas" (vers. 5) y si vivimos por ellas seremos esclavos de la ley y del pecado (Rm. 6:16), ¿Cómo puede pues alguien aceptar y escoger la vida por gracia, sin haber sido escogido antes, por aquel que eligió la vida por su naturaleza? "Pero la justicia que es por la fe dice así: No digas en tu corazón: ¿Quién subirá al cielo (esto es, para traer abajo a Cristo):" (Rm. 10:6). Nadie puede subir antes de que Cristo haya bajado, nadie puede escoger antes de que Dios haya escogido. "o ¿Quién descenderá al abismo? (esto es, para hacer subir a Cristo de entre los muertos)" (v. 7).

Y tampoco nadie puede resucitar a Cristo, ni pagar por sus propias culpas para salvarse, ni cumplir la ley, ni padecer nosotros el castigo podría justificarnos, ¿Qué debemos hacer? La posibilidad misma ya es

una apertura nueva, solo aquel que tiene en frente la vida, puede escogerla, pero no podría escogerla si además no la tiene ya puesta adentro en su corazón (Heb. 8:10).”Porque contigo está el manantial de la vida; En tu luz veremos la luz.” (Salmo 36:9), aquel que escoge la luz, descubre que a priori lo hace desde adentro de la luz, porque estando en la oscuridad en la que nacemos estamos condenados porque “...la luz vino al mundo, y los hombres amaron más las tinieblas que la luz, porque sus obras eran malas” (Jn. 3:19). .

Se dijo “Más ¿Qué dice? Cerca de ti está la palabra, en tu boca y en tu corazón” (Rm. 10:8) podemos creer, cuando hemos recibido de Dios la palabra y la fe porque “esta es la palabra de fe que predicamos: que si confesares con tu boca que Jesús es el Señor, y crees en tu corazón que Dios le levantó de los muertos, serás salvo” (v. 9) Si la palabra que confesamos y la fe que creemos nos dice que es Jesús el poderoso para bajar del cielo, y que es Dios el Señor que le levantó de los muertos, ¿Qué nos queda? Ni subir ni bajar, ni cumplir ni sufrir, ni obras, ni dolor, ni ley ni muerte, sino la justicia de la vida que es la vida que profesa el señorío de Cristo y la boca que testifica, y apropiarnos del sufrimiento expiatorio de Cristo, para que su dolor se transforme en gozo, y su muerte nos resucite por la gracia de Dios, poniendo por obras la salvación que ya hemos recibido en semilla, pero que dará sus frutos con aquel que perfecciona la obra hasta el día de Jesús. “Porque con el corazón se cree para justicia, pero con la boca se confiesa para salvación” (v. 10) ¿Qué clase de corazón podría creer para justicia? ¿Qué clase de boca puede confesar al Señor?

Algunos creen que Dios neutraliza su justicia para hacer efectiva su misericordia, como si la misericordia del Señor fuese injusta. Cometería una injusticia Dios si permitiese que el corazón impío y la boca mentirosa sean dignas de tal mérito (Rm. 2:5), porque “el que justifica al impío, y el que condena al justo, ambos son igualmente abominación a Dios” (Prov. 17:15) “¿Cómo, pues, se justificará el hombre para con Dios? ¿Y cómo será limpio el que nace de mujer? He aquí que ni aun la misma luna será resplandeciente, Ni las estrellas son limpias delante de sus ojos; ¿Cuánto menos el hombre, que es un gusano, Y el hijo de hombre, también gusano?” (Job. 25:4–6). Presente pues el pueblo de Dios esta dificultad antes de presentar la paz, predique pues la ley antes de predicar el Evangelio, dé la mala noticia antes de dar la buena, no declare el pueblo de Dios salvación donde no la hay, ni conversión

donde no hay arrepentimiento, ni heredad donde no hay justicia, "Habéis cansado al SEÑOR con vuestras palabras. Y decís: ¿En qué le hemos cansado? Cuando decís: Todo el que hace mal es bueno a los ojos del SEÑOR, y en ellos El se complace; o: ¿Dónde está el Dios de la justicia?" Malaquías 2:17, estas palabras repetimos cuando decimos que Dios odia al pecado pero ama al pecador, más bien predicamos "Los insensatos no estarán delante de tus ojos; Aborreces a todos los que hacen el mal." (Sal. 5:5).

¿Cómo pues predicaremos, "Dios te ama" sin antes haber predicado la ley que los condena por su pecado? "Y curan la herida de mi pueblo con liviandad, diciendo: Paz, paz; y no hay paz." (Jer. 6:14). Decirle al pecador que Dios le ama y acepta así tal cual es, es distorsionar la ira de Dios (Ef. 2:3) en la que nacemos por naturaleza, ¿Querría cambiar alguien que se siente amado y aceptado así tal cual pecador? porque si Dios justifica al impío es abominable, "y si buscando ser justificados en Cristo, nosotros también somos hallados pecadores ¿Es por eso Cristo ministro del pecado?" (Gal. 2:17), ¿Acaso Cristo da la vida por gente a quien Dios odia? Por tanto para que la justicia no sea burlada alguien tiene que morir porque "la paga del pecado es muerte" (Romanos 6:23).

Pero ¿Podrá nuestra muerte salvarnos? Nuestra muerte no es expiatoria, porque no nos presentamos al ofertorio con vida corrupta "sino con sangre preciosa, como de un cordero sin tacha y sin mancha, la sangre de Cristo." (1 Ped. 1:19), "y El mismo llevó nuestros pecados en su cuerpo sobre la cruz, a fin de que muramos al pecado y vivamos a la justicia, porque por sus heridas fuisteis sanados" (1 Ped. 2:24), "Con la mira de manifestar en este tiempo su justicia, a fin de que él sea el justo, y el que justifica al que es de la fe de Jesús." (Rm. 3:26).

La justicia de Dios no solo condena, ni está reñida con su misericordia, sino que su justa misericordia se derrama cuando él deja saldada la deuda en Cristo, "Porque también Cristo murió por los pecados una sola vez, el justo por los injustos, para llevarnos a Dios, muerto en la carne pero vivificado en el espíritu;" (1 Pedro 3:18). Cristo murió por los injustos, pero para que la salvación llegue a los que están justificados, la salvación siempre es injusta en vistas al hombre y justa en miras a Cristo. Por eso los que creen que el hombre no está depravado, que Dios los escoge bajo condición o que pueden rechazar su gracia y/o perderla, miran al hombre, pero debemos tener "puestos los ojos en Jesús, el autor y consumador de la fe, el cual por el gozo puesto delante

de él sufrió la cruz, menospreciando el oprobio, y se sentó a la diestra del trono de Dios.” (Heb. 12:2).

En el contexto de la expiación, recibimos la justicia de Cristo que nos coloca en una situación diferente, no recibimos el castigo, pero si al castigado, no cae sobre nosotros la ira, pero es imputada la justicia porque hubo alguien que padeció bajo el poder de la justicia de Dios, “Pero al Señor le pareció bien quebrantarlo...” (Is. 53:10) entregado (Hch. 2:23) y abandonarlo (Mt. 27:46), castigándolo como a nadie (Rm. 8:32) , y haciéndole padecer su ira como ningún otro, Cristo es el ser que más ha sufrido la ira de Dios, Gálatas 3:13 y dice: “Cristo nos redimió de la maldición de la ley,” ¿Cómo?: “habiéndose hecho maldición por nosotros”, de manera que Dios aplicó toda su justicia en Cristo, para poder derramar en nosotros su justa misericordia.

Así como Cristo extrínsecamente es pecador ante el Padre, pero intrínsecamente justo, su justicia consiste en hacernos extrínsecamente justos ante Dios, aunque seamos interiormente injustos aun, porque “Por tanto no desfallecemos, antes bien, aunque nuestro hombre exterior va decayendo, sin embargo nuestro hombre interior se renueva de día en día.” (2. Cor. 4:16), por tal motivo, en el regenerado, la naturaleza vieja que es la mayor al principio, va de a poco aprendiendo a servir a la menor (Rm. 9:12) así analógicamente podemos entender la relación de las dos naturalezas. Si la naturaleza vieja no puede querer ni hacer el bien, ni la nueva y regenerada puede querer ni obrar el mal (Mt. 7:18), lo que antes me era propio, el pecado que vive en mí, ahora me es impropio aunque esté en mi, porque (Rm. 7:17), ya no peco yo, sino el pecado que vive en mí, la naturaleza vieja es esclava del pecado aún, mientras que en la nueva naturaleza, que es la gracia, ya no obro yo, sino Cristo que vive en mí (Gal. 2:20). “¿No sabéis que si os some-

1 Taulero antes que Lutero dijo “Está postrado y ora, no como un Dios ni como un justo... sino como un pecador público, como si fuera indigno ser escuchado por su Padre y se avergonzase de levantar los ojos al cielo. Se encuentra como abatido por Dios, enemigo de Dios, para que nosotros, enemigos de Dios, nos hiciéramos amigos e hijos escogidos de Dios. Esta escrito *es terrible caer en las manos de*l Dios Todopoderoso, y he aquí que el manso Jesús , por nosotros, espontáneamente, se entregó amorosamente, permitiendo que cayera sobre él toda la cólera, la venganza y el castigo del Padre ... Cristo, en su inmenso dolor , habla como si en él, el hombre interior recibiera sobre si la sentencia de Dios, en lugar de los pecadores” (exercitia de vita et passione Salvatoris nostri Jesu Christi, cc. 7 y 46, Colonia 1607, 69 y 381, cit. por M. Richard , o.c. 179. )

téis a alguien como esclavos para obedecerle, sois esclavos de aquel a quien obedecéis, sea del pecado para muerte, o sea de la obediencia para justicia? Pero gracias a Dios, que aunque erais esclavos del pecado, habéis obedecido de corazón a aquella forma de doctrina a la cual fuisteis entregados; y libertados del pecado, vinisteis a ser siervos de la justicia.” (Rm. 6:16–18).

Solo Dios pude sacarnos de la esclavitud del pecado para someternos a la justicia de Cristo, “Mas ahora que habéis sido libertados del pecado y hechos siervos de Dios, tenéis por vuestro fruto la santificación, y como fin, la vida eterna.” (v. 22), si hablamos como humanos (v. 19) decimos que éramos libres para hacer el bien (v. 20) sin embargo al tomar la regla de Dios y hablar como cristianos, por los frutos nos conocerán, por nuestras obras mostramos la fe (Mt. 7:20, Sgo 2:18), vemos que esa libertad para nada aprovecha porque en cuanto a Dios éramos esclavos del pecado, un *servo arbitrio*, porque humanamente, en cuanto a la justicia éramos libres[1].

La regeneración nos limpia para que ya sin pecado, sea justa la salvación y “nos salvó, no por obras de justicia que nosotros hubiéramos hecho, sino por su misericordia, por el lavamiento de la regeneración y por la renovación en el Espíritu Santo” (Tito 3:5), por tal motivo el corazón que cree, y la boca que confiesa no son ya la boca impía que “esta llena de amargura y maldición” (Rm. 3:14) sino la boca limpia y regenerada, no el “corazón de piedra” (Ez. 36:26) del que solo puede salir maldad y pecado (Mat. 7:21–23) sino el nuevo (Hch. 13:22), el puesto por Dios, “el cual derramó abundantemente en nosotros por Cristo nuestro salvador, para que justificados por su gracia, viniésemos a ser herederos conforme a la esperanza de la vida eterna” (Tito 3: 6–7). Si la justificación fuese nuestra, hacemos bajar a Cristo, siendo que Dios lo envió, y si la regeneración es fruto de nuestra justicia, hemos pagado nosotros el castigo de la culpa, hemos hecho subir a Cristo, para sufrir nosotros nuestra culpa.

Al ser Cristo el ejecutor de todo, no hay condenación para los que están en Cristo Jesús (Rm. 8:1). Si la regeneración es una resurrección (Ef. 2:6), un lavamiento (Tito 3:5) y un nuevo nacimiento (Jn. 3:3), es anterior a la fe que nos justifica, porque somos regenerados para creer, para que nuestra fe no sea la nuestra sino la de Cristo, “Sabiendo que el hombre no es justificado por las obras de la ley, sino por la fe de Jesucristo, nosotros también hemos creído en Jesucristo, para ser jus-

tificados por la fe de Cristo y no por las obras de la ley, por cuanto por las obras de la ley nadie será justificado" (Gal. 2:16). Por tanto la fe que ejerzo es una fe mía en tanto que Dios me la dio, pero es de Cristo en cuanto el es el autor y consumador de la fe (Heb. 12:2), es una fe incorrupta, santa, perdurable, inquebrantable y nueva la que nos regala el Señor. Considerando pues, que la fe no brota de nuestra libertad, sino de la de Dios confesamos con los bautistas:

1.- Dios ha dotado la voluntad del hombre de una libertad natural y de poder para actuar por elección propia, que no es forzada ni determinada a hacer bien o mal por ninguna necesidad de la naturaleza[2] .

2.- El hombre, en su estado de inocencia, tenía libertad y poder para querer y hacer lo que era bueno y agradable a Dios[3], pero era inestable y podía caer de dicho estado[4].

3.- El hombre, por su Caída en un estado de pecado, ha perdido completamente toda capacidad para querer cualquier bien espiritual que acompañe a la salvación; por consiguiente, como hombre natural que está enteramente opuesto a ese bien y muerto en el pecado, no puede por sus propias fuerzas convertirse a sí mismo o prepararse para ello[5].

4.- Cuando Dios convierte a un pecador y lo traslada al estado de gracia, lo libra de su esclavitud natural bajo el pecado y, por su sola gracia, lo capacita para querer y obrar libremente lo que es espiritualmente bueno[6]; sin embargo, por razón de la corrupción que todavía le queda, no quiere, ni perfecta ni únicamente, lo que es bueno, sino que también quiere lo que es malo[7].

5.- Esta voluntad del hombre es hecha perfecta e inmutablemente libre para querer solo el bien, únicamente en el estado de gloria[8].

2. Mt. 17:12; Stg. 1:14; Dt. 30:19.

3. Ec. 7:29.

4. Gn. 3:6

5. Ro. 6:16, 20; Jn. 8:31–34; Ef. 2:1; 2 Co. 3:14; 4:3,4; Jn. 3:3; Ro. 7:18; 8:7; 1 Co. 2:14; Mt. 7:17,18; 12:33–37; Lc. 6:43–45; Jn. 6:44; Jer. 13:23; Jn. 3:3,5; 5:40; 6:37,39,40,44, 45,65; Hch. 7:51; Ro. 3:10–12; Stg. 1:18; Ro. 9:16–18; Jn. 1:12,13; Hch. 11:18; Fil. 1:29; Ef. 2:8,9.

6. Col. 1:13; Jn. 8:36; Fil. 2:13.

7. Ro. 7:14–25; Gá. 5:17.

8 Ef. 4:13; He. 12:23.

# Capítulo XIII
# Pelagianismo – Semipelagianismo – Gustinianismo
## Una exposición del tema

"Mas por la gracia de Dios soy lo que soy, y la gracia que me confirió no resultó vana" (1 Cor. 15:10)

En un breve esquema, se podrían sintetizar los locus teológicos así:

**1.– Pelagianismo**: Pelagio, creía que el hombre después de Adán, no hereda el pecado original, sino que nace en el estado en que Dios creó a Adán, perfecto, sin inclinación al pecado, vivo y sano en su espiritualidad. Lo que el hombre necesita de Dios, si no está enfermo ni muerto, son sus enseñanzas, para aplicarlas y así salvarse obrando la Palabra de Dios. Los pelagianos son Naturalistas, porque rechazan que Dios tenga que intervenir necesariamente para que se salve. Dicen "Tú nos has hecho hombres; pero justos nos hacemos nosotros mismos". "Pregonan libre la naturaleza humana, para no buscar a un Libertador: sana, para eliminar como superfluo al Salvador, y viva para desechar al Creador, porque tanto encarecen su poder, que con solas sus fuerzas, recibidas una vez originariamente en la creación, pueden por el libre albedrío, sin recibir más ayuda de aquella gracia del Creador, frenar y amansar todos los movimientos de la concupiscencia y vencer las tentaciones." (Obras de san Agustín, Tomo V I, Tratados sobre la Gracia, La Ed. Católica, BAC. Madrid, S. A., pág. 25).

Pelagio en su libro De Natura, desconoce la situación del hombre corrompida por el pecado original y la necesidad de la gracia divina como elemento indispensable para la redención del hombre. La muerte de Cristo en definitiva carecía de valor para Pelagio, ya que el hombre con el esfuerzo de su voluntad podría realizar el bien sin necesidad de la ayuda divina.

Pelagio es patrocinador de una forma de naturalismo optimista bien intencionado que, inspirándose en motivos del pensamiento estoico, reacciona contra el determinismo fatalista procedente del maniqueísmo, que conducía inevitablemente a la decadencia de las costumbres. Pelagio era ante todo un director espiritual, no un teólogo; le interesaba más la praxis que la teoría. Sus esfuerzos se encaminaban a hacer reco-

brar en sus dirigidos la confianza en su capacidad para evitar el mal y obrar el bien. A tal fin, reivindica enfáticamente lo que él llama el *bonum naturae*, la bondad de la naturaleza. En cuanto creada por Dios, ésta es capaz por sí sola de actuar rectamente; las coartadas para disculpar la conducta pecaminosa son falaces. En su Carta sobre la posibilidad de no pecar, sostiene que tal posibilidad es esencial a la libertad humana.

“Yo digo,” declara Pelagio, “que el hombre puede existir sin pecado, y es capaz de guardar los mandamientos de Dios.” Y esta habilidad queda intacta no solamente después del pecado de Adán, sino aun después de cualquiera y cada pecado propio nuestro. “Es”, dice Julián Eclanum, “tan perfecta después de los pecados, como lo fue antes de los pecados.” Por lo tanto, cualquier hombre, en cualquier momento que él escoja, puede cesar de pecar y desde ese momento en adelante ser y continuar en perfección, podríamos llamarle a este sistema “autosotérico”. “Hemos comprobado que cada una de las herejías ha traído a la Iglesia cuestiones propias, contra las cuales era necesario defender la divina Escritura con más ahínco que si la necesidad no nos hubiera obligado a ello. ¿Y cuál fue el motivo que nos obligó a exponer con más copia y esmero los textos de la sagrada Escritura donde se nos recomienda la predestinación, sino la doctrina de los pelagianos, según la cual la gracia de Dios se da conforme a los méritos? Lo cual equivale a negar la gracia” (De dono persev., 20, 53: PL 45, 1026; BAC, Obras de san Agustín, t. 6).

El pecado de Adán no ha generado un cambio en la naturaleza humana, solo sienta un precedente individual y prototípico pero no funda un genotipo espiritual distinto, por tanto el pecado individual también es accidental y nunca esencial, “hábitat (en cada pecador) quasí hospes et quAsí aliut in alio, non quasí unum, ut accident scilicet, non naturale” (Exp. In Rom. 7.17, –59,2– Cfr. Etiam De Natura et grat. XIX, 21: CSEL, 60146). Bien entienden la libertad los pelagianos al decir que si existe el pecado original no existe la libertad.

Este sistema de pensamiento –el pelagianismo– sostiene que el hombre puede obrar la voluntad de Dios y creer sin la ayuda de su gracia, arguyen que Dios nos pide obediencia porque nacemos capaces de obedecer, de tal forma que la ley de Dios –que es lo que debemos obrar– nos muestra nuestra capacidad y potencia, “haz esto dice Dios” mostrando que puedes, en tónica con la oración de Agustín que ofuscó a Pelagio el Hiponense dijo “Dios ordena lo que no podemos hacer, a fin

de que podamos saber lo que debemos pedirle" ( Roger Azelton, editor., *Selected Writings of Sant Augustine* [Escritos seleccionados de san Agustín], Cleveland Rhe World Publishing Co. 1982, p. 209). El papel que cumple la ley de Dios es central para entender el Evangelio.

"La doctrina de la gracia en Pelagio está firmemente arraigada en la doctrina de la creación, el hombre ha sido creado a imagen de Dios. [...] Por eso la naturaleza humana es buena, racional y libre" (Alexandre Ganoczy, De su plenitud todos hemos recibido, La doctrina de la gracia, Ed. Herder, Barc, 1991. Pág. 136–137). No se puede pues, poner como centro de nuestra comprensión la doctrina de la creación sin por lo mismo renunciar a la doctrina del pecado y la caída y también lo contrario, señalar la caída sin renunciar a la creación, porque la caída es la caída de la creación.

Celestio, discípulo de Pelagio, pregunta si el hombre deviene pecador "o por necesidad de la naturaleza o por la libertad de su opción". Si por lo primero, "carece de culpa"; y el culpable es Dios quién le dio esa naturaleza (ya que Dios nos crea directamente a cada uno), si por lo segundo, hay que preguntarse de quién recibió el libre albedrío. "Sin duda de Dios", responde Celestio. Luego, añade, en cuanto procedente del mismo Dios, el libre albedrío es bueno. ¿Y cómo podría serlo "si fuese más proclive al mal que al bien?" (Vid. el texto en VANNESTE, "Le décret..." (1966), 586s.; cf. R 1414.). Si aceptamos –dice Celestio– la doctrina del pecado original, atentamos contra la doctrina de la creación directa de Dios o creacionismo, "Quien procede de Dios no peca" (Alex. Granozcy. Ibid, 166). Pero Agustín dice que si aceptamos la doctrina del *bonum naturae* atentamos contra la doctrina de la gracia, ¿Cómo salvar la creación de las almas por Dios sin por ello sacrificar la gratuidad de la gracia en la salvación?

Según Ganoczy (reconocido teólogo católico) colocar la salvación como inmanente a la naturaleza renunciando a su sobrenaturalidad, es propio de la iglesia ortodoxa y según 'estudios modernos' ya no puede ser considerado como una herejía. (Ibid. Pág. 138). Las Iglesias Reformadas seguimos condenado toda doctrina que atente contra la gratuidad y sobrenaturalidad de la gracia.

**2.– Agustinianismo – Calvinismo**: Este sistema teológico sostiene que el hombre nace "muerto en sus delitos y pecados" (Col. 2:13 y Ef. 2:1), "porque la paga del pecado es muerte" (Rom 6:23). Si el hombre está vivo en la carne pero muerto espiritualmente se entiende que el

Señor diga “En verdad, en verdad os digo: el que oye mi palabra y cree al que me envió, tiene vida eterna y no viene a condenación, sino que ha pasado de muerte a vida.” (Juan 5:24).

Dios dice que al recibirle, pasamos de muerte a vida, no de vida espiritual imperfecta a vida espiritual plena. 2 Tm 1,10 atribuye a Jesucristo la destrucción de la muerte y la irradiación de la vida. Así pues, en el lenguaje paulino *thánatos* (muerto, separado) cubre un campo semántico que apunta a la situación de muerte espiritual, en la que se contiene virtualmente la muerte escatológica, y que se manifiesta visiblemente en la muerte física, separados de Cristo, nada podemos hacer.

La controversia entre Agustín y Pelagio se inició cuando Agustín escribió en sus Confesiones una oración que decía: “Oh Dios, manda lo que sea tu voluntad, pero concede lo que mandas” ubicando a la gracia divina como fundamento indispensable para obrar el bien. El monje británico (Pelagio) expresó su total desacuerdo con la expresión de Agustín ya que él creía que el hombre podía cumplir lo que Dios le pidiese porque él mismo se encontraba capacitado para hacerlo. En efecto, Pelagio desconocía el efecto universal del pecado original y la necesidad total de la gracia para obrar el bien. Por su parte Agustín y en desacuerdo con Pelagio, sostenía que el pecado de Adán tenía un efecto universal en la humanidad y que afectaba directamente la naturaleza del hombre corrompiéndola y que la gracia divina es el único medio capaz de renovar al hombre y salvarlo.

San Agustín asegura enfáticamente que en cuanto a la salvación y el pecado original él no ha inventado nada; se ha limitado a exponer “lo que desde antiguo (antiquitus) enseña toda la Iglesia” (Contra Jul. 6,12, 39.) “No fui yo quien inventó el pecado original, en el que la fe católica cree desde antiguo; eres tú sin duda, que lo niegas, el nuevo herético” (De nupt. et conc. 2, 12, 25)

En una homilía pascual redactada en las postrimerías del siglo II y atribuida a Melitón de Sardes, el autor contempla a la humanidad sumida en un estado catastrófico que, por primera vez, es llamado “herencia” (kleronomía) de Adán; éste dejó a sus hijos en herencia “no pureza sino lujuria, no incorrupción sino corrupción, no honor sino deshonor, no libertad sino esclavitud, no señorío sino tiranía, no vida sino muerte, no salvación sino perdición” (SCHEFFCZYK, L., Urstand, Fall und Erbsünde. Von der Schrift bis Augustinus: HDG II/3ª, 54–55, nota 30).

El sínodo de Cartago en el año 411 condenó a Celestio y a Pelagio.

Otro sínodo provincial (Dióspolis, 415) se mostró favorable a Pelagio; los obispos africanos respondieron a este intento de rehabilitación de la herejía con la convocatoria de dos nuevos sínodos (Cartago y Mileve, 416) que renovaban la condena de Celestio y acudían al Papa Inocencio, africano de origen, para que confirmase su postura. Así lo hizo éste con tres cartas en las que Pelagio y Celestio son llamados "inventores de nuevas sentencias" y excomulgados. (DS 217–219; para cuanto sigue, cf. Gross, 280–294; Scheffczyk, 230–239; Vanneste, Le dogme..., 41–47; Plinval, 324SS). Poco tiempo después muere Inocencio y le sucede el griego Zósimo, al que apela Celestio y consigue el favor del nuevo Papa que se muestra seducido por el pelagianismo. "La reacción de los africanos ante la ambigua posición papal consistió en convocar un nuevo sínodo; se celebró en Cartago (mayo del 418) con asistencia de más de doscientos obispos, no solo africanos. Los tres primeros cánones de esta asamblea tocan directamente la cuestión del pecado original". (DS 222–224 = D 101, 102, 10).

Derrotado el pelagianismo, en Francia queda abierta una sede semipelagiana, sobre todo en los monasterios de Lerins y de san Víctor, murmuraban contra el agustinismo. A los dos denunciantes de la reacción antiagustiniana, Próspero e Hilario, respondió Agustín con los dos libros titulados *De praedestinatione sanctorum* (De la Predestinación de los Santos) y *De dono perseverantiae* (Del don de la Perseverancia), en que fijó sus posiciones antiguas y fundamentales sobre el carácter absolutamente gratuito y sobrenatural del *initium fidei* y de la perseverancia final de los santos. Sobre el primer punto había corregido su yerro por los años 396–397; que lo colócaba si, como un semipelagiano. (De praed. sanct., 3, 7: PL 44, 964; BAC, Obras de san Agustín, t. 6.) Por eso sus libros deben leerse según el orden en que fueron escritos, antes sostenía que el pecado original nomás "hiere" pero no "destruye" la naturaleza humana.

Agustín al principio de su catecumenado cree que el hombre da el primer paso (cf. Expos. In. Ep. Ad Romanos 60–62; PL 35, 2078–2081). Con el tiempo evoluciona y caracteriza al semipelagiano como aquel que acepta que el initium fidei "el comienzo de la fe" es de Dios, y la perseverancia depende del libre albedrío, por tanto puede perderse, la preservación del escogido es segura porque depende cien por cien de Dios (cf. De raed, sanct. II, 4; PL 44,962). "Pues el libre albedrío no sirve sino para pecar cuando no se conoce el camino de la verdad; pero

cuando comienza a descubrirse lo que se debe hacer y adonde debe encaminarse el esfuerzo, si falta el gusto y el amor, no se obra, no se recibe, no se vive bien. Y para lograr esto, se difunde en los corazones la caridad de Dios, no por obra del libre albedrío, inherente a nosotros, sino por medio del Espíritu Santo que nos fue comunicado" (De spir. et Ut., 3, 5: EL 44, 203; BAC, Obras de san Agustín, t. 6). Claro que si el libre albedrío solo peca, es esclavo y no libre, el justo vive por la sola fe, "y todo lo que no procede de la fe es pecado" (Rm. 13:23: Ep. 194,9; PL 33, 888–891).

Conceptualmente Lutero y Agustín entienden el libre albedrío de la misma manera, solo que el primero es más consecuente y en vez de llamarlo libre albedrio para pecar, le llama albedrio esclavo del pecado, solo la gracia nos liberta del pecado "La gracia, añade en otro lugar, no solo nos hace venir en conocimiento, sino también nos da la fuerza para obrar lo que conocemos; no solo se nos da par a creer lo que debemos amar, sino también para amar lo que creemos" "Qua gratia agitur non. solum ut facienda noverimus, verum etiam ut cognita faciamus : non solum ut diligencia credamus, verum etiam ut credita diligamus" (De gratia Christi, 12, 13 : PL 44, 367; BAC, Obras de san Agustín, t. 6). El concilio de Cartago, aprobado por Zósimo, dice con palabras o fórmulas agustinianas: "Cum sit utrumque donum Dei, et scire quid faceré debeamus, et diligere ut faciamus" (Denz.–Umberg., 104)."La asamblea eclesiástica quiere evitar aquí el malentendido de que 'la gracia de la justificación' solo sirva para mantener la voluntad, a fin de que realice más fácilmente lo que, incluso en la gracia, podría llevar a término, 'aunque con menor facilidad" (DS 227, DZ. 105) Jesús dijo "sin mi nada podéis hacer" (Jn. 15:5).

En las Confesiones, Agustín escribe: "¿Es que me plugo quebrantar la ley siquiera por engaño, ya que por fuerza no podía, y siendo cautivo simulé una menguada libertad, haciendo impunemente, por una tenebrosa parodia de vuestra omnipotencia, aquello que no me era permitido? Aquí, aquí lo tenéis al siervo fugitivo de su Señor y perseguidor de una sombra. ¡Oh corrupción! ¡Oh aberración de la vida! ¡Oh profundidad de la muerte! ¿Cómo pudo agradarle hacer lo que no era lícito, no por otra cosa sino porque no le era ilícito?" (Agustín de Hipona. Confesiones. Ed. Aguilar 2010. Pág. 53). "De aquella grandeza de ánimo andaba yo harto lejos, y esclavos de la pasión de la carne gozaba del mortífero placer de llevar a rastras mi cadena, temeroso de soltarla, y rechazaba las palabras

del buen consejo y la mano que iba a desatarla, como la llaga irritada rehúsa la mano que la cura... aquello que me retenía cautivo y me aguijaba poderosamente era el hábito despótico de saciar mi concupiscencia insaciable... Así era hasta que Vos, soberano Señor, que no desdeñáis nuestro barro, hubisteis piedad de nosotros y nos socorristeis por vías ocultas y maravillosas" (Ibid. Ed. Aguilar 2010. Pág. 144– 145).

No importa cómo es que llamemos a esta gracia pero con tal que "se crea que Dios la infunde con inefable suavidad, de modo secreto e íntimo, no solo por ministerio de los que plantan y riegan en lo exterior, sino también por sí mismo, que da incremento ocultamente, manifestando la verdad y otorgando la caridad": Ita ut non ostendat tantummodo veritatem, verum etiam impertiat caritatem. Porque de tal modo enseña Dios a los que según su beneplácito fueron llamados, que al mismo tiempo les concede la ciencia de la práctica y la práctica de la ciencia: Simul dans et quid agant, scire, et quod sciunt ager (De grat. Christi, 13, 14: PL 44, 367; BAC, Obras de san Agustín, t. 6.).

Agustín habla de la negación de san Pedro después de haber manifestado al Señor su deseo de morir con Él: "Él creyó que estaba en su mano el poder cumplir el deseo que sentía en su corazón (de morir por Él). Y ¿quién había comenzado aún a darle esta pequeña caridad sino aquel que prepara la voluntad y cooperando da cima a lo que comenzó obrando? Para producir en nosotros un acto de voluntad, Él tiene la iniciativa de la obra. Luego, independientemente de nosotros, obra para que queramos; mas cuando queremos y queremos eficazmente, coopera con nosotros; con todo, sin el concurso suyo para que queramos o sin su cooperación, cuando queremos, nada podemos sin Él para las obras saludables" (De grat. et lib. arb., 17, 33: PL 44, 901; BAC, Obras de san Agustín, t. 6). El concilio de Orange repite la misma doctrina; cf. Denz. 192.).

Así Agustín en su comentario al libro de la Génesis expresa: "El hombre no es un ser tal que, una vez creado, pueda alcanzar algún tipo de bien por sí mismo, si lo abandona quien lo hizo... Así, aquél que es inmutablemente bueno hace bueno al hombre y lo custodia. Continuamente somos hechos por Él, continuamente debemos ser perfeccionados por Él, unido a Él y permaneciendo en aquella conversión que consiste en estar en tensión hacia Él... Somos, en efecto, su obra, no solo en cuanto seres humanos sino en cuanto somos bueno. Por ello también el Apóstol, cuando encomienda la gracia, por la que fuimos salvados, a los fieles convertidos de la incredulidad, dice: Porque por

gracia sois salvos por medio de la fe; y esto no de vosotros, pues es don de Dios; no por obras, para que nadie se gloríe. Porque somos hechura suya, creados en Cristo Jesús para buenas obras, las cuales Dios preparó de antemano para que anduviésemos en ellas. Efesios 2, 8–10. Y como dijo en otro pasaje: Por tanto, amados míos, como siempre habéis obedecido, no como en mi presencia solamente, sino mucho más ahora en mi ausencia, ocupaos en vuestra salvación con temor y temblor. Filipenses 2, 12, para que no pensasen que debían atribuirse a sí mismos el mérito de haber llegado a ser justos y buenos, añadió enseguida: Porque Dios es el que en vosotros produce así el querer como el hacer, por su buena voluntad. Filipenses 2, 13...” (Agustín de Hipona. Interpretación Literal del Génesis. Ed. Eunsa.2006 Pág. 212– 213). “Mediante la cooperación Dios completa en nosotros lo que ya había iniciado con su acción: porque él mismo opera en el comienzo para que queramos, y consuma en nosotros (su obra) al colaborar mientras nosotros queremos) (De Grat. Et lib. Arb. XVII, 33: PL 44, 901). En todo ello Dios actúa como Soberano absoluto. El hombre es esencialmente pasivo, receptor “¿Qué tienes que no se te haya dado?” (De Spir. Et. Litt. XXX, 52: PL 44:233). La gracia opera el comienzo, el progreso y la perseverancia.

La fe desde el principio es don de Dios, atracción de Dios, misterio de Dios. Hay una escuela secreta donde el Padre habla a los hombres y los atrae a su Hijo Jesucristo. “Muchos vemos que vienen a Cristo, porque muchos vemos que creen en Cristo; pero dónde y cómo han oído al Padre y han aprendido esto, no lo vemos. Esta gracia se oculta en profundidades demasiado secretas; mas ¿quién duda de que es gracia? Esta gracia, pues, que ocultamente se comunica a los corazones humanos por la divina generosidad no es rechazada por ningún corazón duro, pues para eso se da precisamente, para que ante todo se quite la dureza del corazón. Luego, cuando el Padre es oído y enseña con el fin de llevar los hombres a su Hijo, quita la dureza berroqueña del corazón y lo ablanda, según el vaticinio del profeta” (De praed. Sanct. 8, 13: PL 34, 970–971; BAC, Obras dé san Agustín, t. 6.). Por lo que san Agustín desarrolla en este texto la dureza del corazón humano que no busca creer en Dios, la obsolescencia del libre albedrío, la eficacia con la cual la gracia es irresistible para transformarlo, la limitación cuantitativa con la cual Dios escoge a sus santos incondicionalmente, oponiéndose a presciencianismo (ciencia previa) de los semipelagianos, y la inerrancia del don de la preservación por la que el hombre persevera hasta el fin por gracia.

No pretendía explicar Agustín cómo es que algunos son escogidos y otros no, el orden de la gracia y su distribución siguen las leyes ocultas de una *inscrutabilis iustitia y de una inscrutabilis* misericordia, que rebasan la medida de nuestros pensamientos terrenos y animales. Por qué atrae el Padre a unos y deja a otros es un secreto que se debe respetar: *Penes ipsum est*. Sin embargo el sesgo predestinacionista que Agustín imprime a la voluntad salvífica de Dios y que lo acerca mucho más a la postura de Calvino que a la del Concilio de Trento es indudable, "en Agustín queda mucho más clara la universalidad del pecado que la de la Redención". (Villalmonte, 3l7s.; González Faus, J. I., Proyecto de hermano. Visión creyente del hombre, Santander 1987, 340 y nota 70). Hay un sesgo de expiación limitada en Agustín, en ese sentido no era católico.

¿Cómo es posible que describa Agustín que los hombres nacen muertos en sus delitos y pecados, pero que someta la salvación a su libre albedrío? Agustín se enfrenta aquí con lo que una vez había aceptado, la voluntad salvífica universal de Dios, 1 Tim. 2:4, "Dios quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad", esta vez Agustín la entiende lo hará Calvino, "esa frase no significa que 'solo haya hombres a los que Dios quiere salvar'; más bien la expresión 'todos los hombres' puede tener el sentido de 'hombres de toda índole' 'hombres de todas las categorias'" (Enchir. CIII, 27: PL 40, 280, cf. Contra Iul. IV 44; PL 44, 760, "*omnes" possitium pro "multis*"). ¿Y los no elegidos? Incurren en una condenación justa, que desde Adán nos corresponde a todos. Si Dios quiere salvar a algunos eso es gracia sobre gracia, y si quiere condenar a otros, justicia sobre justicia. Aun si Dios no salvara a nadie sería perfectamente justo dando a cada uno su merecido, el infierno. (De dono persev, VIII, 16, PL 45, 1002). "Dios actua con misericordia cuando ayuda, y con justicia cuando no ayuda" (In Ioan. Tr. LIII, 4–6: PL 35, 1775– 1777). ¿Debemos pues odiar a los reprobos? "No sabiendo, en efecto, quién pertenece al número de los predestinados y quién no, debemos dejarnos prender por la bienquerencia del amor hasta el punto de que deseemos la felicidad de todos" (cf. De corrept. et. Grat. XVs; PL 44,944–946).

¿Obra Dios, entonces, sin nuestra voluntad, como títeres? "Llamase Dios ayudador nuestro, y no puede serlo si quien es ayudado no pone espontáneamente algo de propio esfuerzo. Porque Dios no opera en nosotros la salvación como si fuéramos piedras insensibles o cosas

criadas por Él sin razón ni voluntad. Mas por qué ayuda a uno y no a otro, por qué más a Fulano que a Mengano, y a éste de un modo y a aquél de otro, ése es un arcano, y en él está la razón de tan recóndita justicia y la excelencia de semejante potestad" (De pee. mer. et remis., II, 5, 5 : PL 44, 155 ; BAC, Obras de san Agustín, t. 6.). Aunque Agustín acepte que nuestra voluntad es el lugar donde Dios trabaja por tanto colaboramos, esa gracia es tan eficaz, que colaboramos irremediablemente, no podemos resistirla, es *invictissime* (De corr. et grat. XII, 38: PL 44,939s). Gracias a la gracia, el débil triunfa allí donde el fuerte fracasa. ¿Hay responsabilidad en el hombre, aunque no haya libre albedrío? Desde luego "Corred de modo que alcancéis la meta (1 Cor. 9:24) y precisamente por vuestra carrera experimentaréis que habéis sido predestinados a correr del modo pertinente" (De dono persev. XXII, 57; PL 45, 1028). La perseverancia es evidencia de que somos salvos, si decimos que no hay responsabilidad humana somos híper agustinianos, si decimos que la salvación es por el mérito somos pelagianos, si decimos que el mérito es fruto de la salvación, somos agustinianos, "todos los méritos de los justos son dones de Dios" (De dono persev. II, 4; PL 45, 996).

Los méritos de la salvación corresponden a Dios de principio a fin, aun estando regenerados dice Agustín, no podemos hacer méritos para justificar la preservación de Dios. "La misma sombra misteriosa nos cubre en la doctrina de la perseverancia final, que enlaza la vida temporal con la eterna. No se concede por los méritos 'humanos, sino por la voluntad secretísima, justísima, sapientísima y beneficentísima de Dios." (Obras de san Agustín, Tomo V I, Tratados sobre la Gracia, La Ed. Católica, BAC. Madrid, S. A., pág. 42). Esto no significa que Dios obre en contra de la voluntad humana, sino en la voluntad humana, nos salva con nosotros "Pero objetará alguien: –Luego nosotros somos completamente pasivos, no hacemos nada–. Respondo: Antes bien, tú obras igualmente, aunque recibes la acción de otro; y entonces obras bien, cuando vas movido por el Espíritu bueno. Porque el Espíritu de Dios que en ti obra es tu ayudante, y el mismo nombre de ayudante te indica que también tú haces algo. Reconoce lo que pides; percátate de lo que confiesas cuando dices: Sé tú mi auxiliador, no me desampares. Invocas a Dios, tu auxiliador. Nadie es ayudado si él no pone de su parte algún esfuerzo. Cuantos, pues, dice, son movidos por el Espíritu de Dios, ésos son hijos de Dios. No los mueve la letra, sino el Espíritu; no la ley, que

manda, amenaza, promete, sino el Espíritu, que exhorta, que ilumina, que ayuda. Sabemos que, según añade el mismo Apóstol, a los amadores de Dios todo concurre para su mayor bien. Si tú no fueras operador, El no sería cooperador: *Si tu non esses operator, lile non esset cooperator*" (Serm. 156, 10, 11: PL 38, 855–56).

Hacia el 394 Agustín cree firmemente en el libre albedrío "en sí y por sí el libre albedrio puede muchísimo – plurimum valet– (De div. Quaest. LXVIII, 5: PL 40: 73). En el 400 vacila en las Confesiónes, habla del libre albedrío pero no lo presenta revestido de poder, aunque dice en (Sermón 169, 13: PL 38, 924) "Sin tu voluntad la gracia de Dios no será nada en ti. Dios, que te creó sin ti, no te justifica sin ti." Pero luego de 403 se define y en (Op. Imperf. C. Ju. V, 38: PL 45, 1474) y (Contra duas ep. Pel. I, 2, 5: PL 44, 532) sostiene ya que solo Dios posee libre albedrío y que el hombre tras el pecado lo ha perdido (enchir. XXX: PL 40, 246) Este es el último Agustín, el más bíblico, el más coherente, el más maduro y el más rechazado y olvidado por el catolicismo.

Para la Iglesia cristiana primitiva el pecado causó una destrucción de la naturaleza perfecta de Adán, el hombre no fue herido para seguir vivo y poder llamar al médico o "abrir la puerta a Dios" sino que su capacidad para relacionarse con Dios quedó muerta, necesita que Dios le dé una nueva vida para restaurar la relación[1]. [1]Romanos 5, 10 "Porque si siendo enemigos, fuimos reconciliados con Dios por la muerte de su Hijo, mucho más, estando reconciliados, seremos salvos por su vida" Romanos 8, 7–8 "Por cuanto los designios de la carne son enemistad contra Dios; porque no se sujetan a la ley de Dios, ni tampoco pueden; y los que viven según la carne no pueden agradar a Dios" Isaías 59, 10 "Palpamos la pared como ciegos, y andamos a tientas como sin ojos; tropezamos a mediodía como de noche; estamos en lugares oscuros como muertos" Colosenses 2, 13 "Y a vosotros, estando muertos en pecados y en la incircuncisión de vuestra carne, os dio vida juntamente con él, perdonándoos todos los pecados" I Pedro 2, 24 " quien llevó él mismo nuestros pecados en su cuerpo sobre el madero, para que nosotros, estando muertos a los pecados, vivamos a la justicia; y por cuya herida fuisteis sanados" Efesios 2,1" Y él os dio vida a vosotros, cuando estabais muertos en vuestros delitos y pecados" Efesios 2, 5 "aun estando nosotros muertos en pecados, nos dio vida juntamente con Cristo". Tal es la antropología negativa que asume Agustín en sus escritos.

La doctrina de la cooperación en realidad no significa que Dios nos ayuda en nuestro camino correcto, o que nos da fuerzas para cumplir el objetivo que ya tenemos marcado, "Dios concede gracia a los hombres a fin de que con su ayuda cumplan más fácilmente lo que se manda a su albedrío. Más fácil resulta bogar a velas desplegadas que a remos, pero con éstos también se llega. Más cómodamente se viaja en bestia que a pie, pero también a pie se llega. No es así, hermanos míos; el Maestro verdadero, que a nadie adula, que a nadie engaña; el Maestro, que es a la vez Doctor y Salvador, no dice: Sin mí podéis hacer algo, pero más fácilmente con mi ayuda. Leed lo que asegura el santo Evangelio, al que todos deben inclinar su cabeza. No afirma esto Agustín, sino el Salvador: Sin mí nada podéis hacer" (Serm. 156, 12–13: P5 38, 856–857.). No acepta Agustín que Dios nos ayuda para que nuestra inclinación natural llegue a su fin, sino que Él obra para colocar una nueva inclinación ya que todos nacimos enemigos de él e hijos de su ira.

"*Christus liberaravit nos, non a barbaris, sed a diabolo; non a corporis captivitate, sed ab animae iniquitate*" (Serm. 135, 2, 6: PL 38, 743. 74o ; BAC, Obras de san Agustín, t. 10) Que la gracia nos libera del pecado, de la muerte, de la esclavitud al diablo y de la ira de Dios, es el fundamento por el cual el libre albedrío está corrompido por una naturaleza caída, según el Doctor de la Gracia, Cristo derramó su sangre para borrar nuestros pecados, que eran las cadenas del cautiverio. Vino y amarró al fuerte con las ligaduras de su pssíón. ("*Sanguineni suum ad hoc tuclit –ut peccata nostra deleret. Istae erant catenae peccatorum. Venit lile, alligavit fortem vinculis passionis suae* (Serm. 130, 2 : PL 38, 726; BAC, Obras de san Agustín, t. 7.).

"También la gracia nos libra de la ira de Dios, quien se halla enemistado con Dios, vive bajo la presión torturante que amarga la vida, como un criminal fugitivo, para quien no hay refugio que le libre de la faz del Omnipotente. Solo la gracia, reconciliándole, puede devolverle la alegría y la libertad: Attulit gratiam Dei, abstulit irarn Dei "De esta ira no nos libra sino la gracia de Dios". (Tract. in lo., 14, 13 : PL 35, 1510 ; BAC, Obras de san Agustín).

Claro que Dios nos atrae hacia Él con sus fuerzas, "Tened mucha cuenta con esto, no sea que alguien os diga: Si me substrae Dios su cooperación y ayuda par a hacer esto, ya lo haré yo; aunque con algún trabajo y dificultad, puede hacerse. Como si dijese alguien: Con remos, pero al fin llegamos; nuestro trabajo nos costó, y ciertamente, de haber

soplado un viento, hubiéramos llegado antes”. (Ibid.). No podemos sin Él, pero Él no quiere sin nosotros, por eso la gracia produce una inclinación gustosa al bien, una gravitación íntima que excluye toda violencia. En palabras de Cristo: Nadie viene a mí si el Padre no le atrajere. Nadie viene a mí si no le fuere dado del Padre. Y si recordamos el contexto de esta expresión, hallamos las siguientes palabras: Nadie viene a mí si el Padre, que me envió, no le arrastrare. No dijo condujere, sino arrastrare (traxerit). Esta violencia se hace al corazón. ¿De qué te maravillas? Crees y vienes, amas y eres arrastado. No creas que se trat a de una violencia áspera y dura; no. Es dulce y suave; la misma suavidad te arrastra: Ipsa suavitas te trahit. ¿No es atraída la ovejita hambrienta mostrándole un manojo verde? Y no viene a empellones corporales; su misma afición le atrae. De igual manera vienes tú a Cristo; no se requieren largos viajes. Cuando crees vienes a Cristo. (Serm. 131, 2: PL 38, 750; BiAC, Obras de san Agustín, t. 10). “La gracia es un derrame de dulzura con que se hacen amables y deleitables los preceptos del Señor. *Ergo benedictio dulcedinis est gratia Dei, qua fit ut nos delectet et cupiamus, hoc est, amemus, quod praecipit nobis*.” (Contra duas epist. pelag., II, 21: PL 44 ; BAC, Obras de san Agustín, t. 9).

Claro está, que ese ir a Cristo es fruto ya de la gracia “Nadie puede obrar el bien, si por la fe no ha recibido la gracia. El hombre empieza a recibir la gracia, cuando empieza a creer. Si la misericordia de Dios no precede llamando, nadie puede creer; la gracia precede a todo mérito” (Ad Simplicianum). “los hombres no quieren hacer lo que es justo o porque ignoran que es justo, o porque no les atrae... Pero el que se conozca lo que estaba oculto y el que resulte agradable lo que no era atractivo, es (obra) de la gracia de Dios. (De pecc. mer. et rem. II, 17, 26; PL 44, 167). La gracia que nos inclina y mueve hacía Dios en Agustín es sobrenatural y postnata, luego la iglesia católica concibió que en realidad esa inclinación es un deseo natural, disminuyendo el peso de la caída que Agustín no escatima en aclarar “Encaminábame ya al infierno con la carga de todas las maldades que había cometido contra vos, contra mí y contra los otros, muchas y graves, que apesadumbraban aún más la cadena del pecado original, por la cual todos en Adán morimos. Pues ninguna todavía me habías perdonado en Cristo ni Él había disuelto con su cruz las enemistades que contrajera con vos por mis pecados” (Agustín de Hipona. Confesiones. Ed. Aguilar 2010. Pág. 114). “Ni aún creo yo decir la verdad por otra inspiración que no sea

la vuestra, puesto que la verdad sois vos y todo el hombre es mentiroso. Y por ello el que habla mentira habla de su propio caudal” (Ibid. Ed. Aguilar 2010. Pág. 377).

“...Vos, Señor, que tenéis el gobierno de todas las cosas que creasteis, no habíais olvidado a quien iba a ser, entre vuestros hijos, ministros de vuestro santo misterio. Y para que abiertamente fuese atribuida a Vos su enmienda, la quisisteis obrar por mí pero yo no sabiéndolo” (Ibid. Ed. Aguilar 2010. Pág. 135). ¿Cómo puede ser fruto de la cooperación del libre albedrío la primera obra de enmienda si él mismo reconoce que no era consiente?

En el sermón 182 dice*: Lumen tibi esse non potes, non potes, non potes. Illuminandi sumus, non lumen sumus, Expergiscere, clama mecum: Dominus illuminatio mea*”. “Tú no puedes ser luz para ti, no puedes, no puedes. ¡No somos luz, necesitamos ser iluminados. Despiértate, exclama conmigo: Señor, vos sois mi iluminación!”. “Pues no quieren los hombres hacer lo que es justo o porque no conocen la justicia o porque carecen de gusto para cumplirla. Pues con tanta mayor vehemencia amamos una cosa cuanto mejor conocemos su bondad y más apasionadamente nos deleitamos con ella. Mas el manifestársenos lo que estaba oculto y hacérsenos deleitoso lo que no lo era, obra es de la gracia de Dios, que socorre a la voluntad humana; y la causa de no recibir semejante ayuda, en ella está solamente, no en Dios, ora se trate de los que han de condenarse por su soberbia, ora de los hijos de la misericordia, que han de ser corregidos y enseñados” (De pee. mer. et remis., II, 17, 26 : PL 44, 167 ; BAC, Obras de san Agustín, t. 9.). Nihil volitum quin praecognitum, reza el famoso lema agustino, ¿Cómo van a querer lo que no conocen? Pues, nadie busca a Dios, sin antes haberle conocido verdaderamente, el hombre antes de la gracia eficaz, buscan la injusticia, los platónicos ya decían que la raíz del mal es la ignorancia.

“Para pecar no recibimos ayuda de Dios, mas nos es imposible cumplir los preceptos de la justicia si no somos ayudados de Él. Pues así como el ojo corporal, aun cuando esté perfectamente sano, no puede ver sin el concurso de la luz, así también el hombre, aunque esté perfectamente justificado, si no le asiste la luz eterna de la justicia, no puede vivir rectamente. Sana, pues, Dios, no solo borrando los pecados cometidos, sino ayudando para no volverlos a cometer” (De nal. et gratia, 26, 20: PL 44, 261; BAC, Obras de san Agustín, t. 6).

Agustín como buen neoplatónico, también hace una teología “por pisos” concibiendo que la vieja naturaleza carnal es insalvable, no es elevada sino que está en conflicto con la nueva naturaleza en la que opera la gracia, ese conflicto se da porque la naturaleza pecaminosa está totalmente contaminada por el mal, Dios opera en su gracia fuera de esa naturaleza malvada pero dentro del hombre regenerado, esa gracia es extrínseca al pecado pero intrínseca al hombre, tal es la teología que sostendrá siglos después el monje agustino Lutero “Mi voluntad perversa hízoce pasión, la cual, servida, tornose costumbre y la costumbre no contrariada dio en necesidad. Y con estos a manera de eslabones tratados entre sí, que por esto lo llamé cadena, me tenía aherrojado en dura servidumbre. Mi nueva incipiente voluntad de serviros gratuitamente y de gozar de vos, Dios mío, sola alegría cierta, todavía no era capaz de superar la fuerza de la otra antagónica voluntad mía, robustecida por el hábito. Así que mis dos voluntades, la añeja y la reciente, aquella carnal, espiritual ésta, peleaba entre sí, y en su rivalidad combativa me destrozaban el alma... la carne conspira contra el Espíritu y el Espíritu contra la carne, y yo, metido en ambos beligerantes...” (Agustín de Hipona. Confesiones. Ed. Aguilar 2010. Pág. 187). ¿Cómo podría Dios elevar una naturaleza que está en constante lucha y enemistad con la que es nueva? “Porque aunque se deleite el hombre con la ley de Dios, según el hombre interior, ¿qué hará con la otra ley de sus miembros en lucha con la ley de su razón, y se le leva cautivo de la ley del pecado, inscripta en sus miembros? Porque justo sois Señor; más nosotros pecamos, cometimos iniquidad, nos hubimos impíamente y sobre nosotros se agravó vuestra mano, y con justicia fuimos entregados al antiguo pecador, príncipe de muerte, que persuadió a nuestra voluntad que se conformase a la suya, por la cual no se mantuvo en vuestra verdad. ¿Qué hará el hombre, miserable? ¿Quién le librará de este cuerpo de muerte sino vuestra gracia por Jesucristo, Señor nuestro, a quien engendrasteis coeterno y creasteis en el principio de vuestros caminos, en quien el príncipe de este mundo nada halló digno de muerte? Y con todo eso le mató. Y así fue cancelado el quirófano que tenía contra nosotros el diablo. (Ibid. pág. 175).

Todo el pensamiento de Agustín puede quedar resumido en la oración que inició la controversia con Pelagio donde pone de manifiesto el lugar primordial que ocupa la Gracia Divina y la incapacidad e imposibilidad del hombre para obrar por sí solo el bien sin la Gracia de

Dios: “Toda mi esperanza, Señor, estriba en vuestra sola grandiosa misericordia. Dadnos lo que mandáis y mandadnos lo que quisiereis. Vos nos mandáis la continencia. Y como yo supiese, dice un sabio, que nadie puede ser continente si Dios no se lo da, entendí que era ya sabiduría saber de dónde viene este don... ¡Oh Dios mío!: encendedme. ¿Mandaisme la continencia? Dadme lo que mandáis y mandadme lo que quisiereis” (Agustín de Hipona. Confesiones. Ed. Aguilar 2010. Pág. 261).

El concilio de Cártago deja sentado. Can. 5. Igualmente plugo: Quienquiera dijere que la gracia de la justificación se nos da a fin de que más fácilmente podamos cumplir por la gracia lo que se nos manda hacer por el libre albedrío, como si, aun sin dársenos la gracia, pudiéramos, no ciertamente con facilidad, pero pudiéramos al menos cumplir los divinos mandamientos, sea anatema. De los frutos de los mandamientos hablaba, en efecto, el Señor, cuando no dijo: “Sin mí, más difícilmente podéis obrar”, sino que dijo: Sin mí, nada podéis hacer [Ioh. 15, 5].

**3.– Semipelagianismo**: Este sistema cree que el hombre está enfermo por el pecado original, pero no muerto en sus delitos y pecados. “La persona humana participa de la luz y la fuerza del Espíritu divino. Por la razón es capaz de comprender el orden de las cosas establecido por el Creador. Por su voluntad es capaz de dirigirse por sí misma a su bien verdadero. Encuentra su perfección en la búsqueda y el amor de la verdad y del bien” (Catecismo Católico, Tercera Parte, Articulo I, 1704). Recalcamos el “por sí misma”, porque el semipelagianismo, sostiene que el hombre no está inhabilitado para cumplir en parte con los mandamientos de Dios y agradarle aún sin la gracia sootérica.

Un tal Vidal, representante de tal sistema, propuso a Agustín algunas objeciones sobre su sistema de la gracia, atribuyendo la primera iniciativa de la salvación o de la fe al libre albedrío humano: “Initium fidei, ubi est etiam initium bonae voluntatis, non vis donum esse Dei, sed ex nobis nos habere contenáis ut credere incipiamus” El comienzo de la fe, donde está también el comienzo de una buena de la voluntad, no es un regalo de Dios : sino en que nosotros comenzamos a creer” (Epist. 217, 29 : PL 33, 089 ; BAC, Obras de san Agustín, t. 11). Los primeros movimientos de la conversión a Dios y del consentimiento a la verdad evangélica se deben al libre albedrío. san Agustín mismo en un principio había profesado la misma opinión, que rectificó para el año 397 en sus respuestas a las consultas de san Simpliano. El mismo Juliano lo acusa de haber cambiado de parecer al defender la tesis del

pecado original contra los pelagianos, en detrimento de haber defendido el libre albedrío contra el determinismo maniqueo, “Dicis, me quoque ipsum innovasse sensus meos, et initio conversionis meae hoc sensisse quod tu. Sed fallís aut falleris” (Contra Jul. 6,12,39)

El Concilio de Trento tomará como exponencial, al Agustín anterior a las consultas, y al opositor a los maniqueos. (Cf. TR. Salgueiro, La doctrine de Saint Agustín sur la gráce d’apres le traité a Simplicien – Strasbourg 1925). El Concilio anti–luterano, siguió sobre toda una teología nacida en el sur de Francia que resistió tenazmente a la doctrina agustiniana sobre el initium fidei. “El movimiento se manifestó con mayor intensidad en el monasterio de san Víctor, en Marsella, donde, como en Lerins, otro centro activísimo de cultura y de piedad religiosa, un grupo escogido de sacerdotes y de monjes, bajo la dirección de Juan Casiano, profesaban una doctrina que seguía un camino medio entre la doctrina de Pelagio y la de san Agustín aun después de aceptar la condenación eclesiástica de los errores pelagianos; era un pelagianismo de forma más moderada, al que hoy suele llamarse semipelagianismo” (MokiccA, o . C, p. 331).

“Para calificar estas tres concepciones antropológicas, se ha dicho que, en el aspecto sobrenatural, para san Agustín el hombre es un muerto; para Pelagio, un sano, y para Casiano, un enfermo. [...] Hay movimientos hacia Dios propios de la naturaleza y anteriores a la gracia. El ínitium fidei de Zaqueo fue su noble deseo de conocer a Jesús, premiado con el llamamiento del Señor. El hombre, naturalmente, posee ciertas ‘semillas de virtudes’, que se desarrollan al calor del libre albedrío [...] A este cimiento pertenecen el deseo de la santidad, para el cual no es indispensable la gracia, las aspiraciones y suspiros de la salud y del médico que remedie nuestros males” (Obras de san Agustín, Tomo V I, Tratados sobre la Gracia, La Ed. Católica, S. A. Apartado 466, BAC. Madrid, pág. 39–40). Agustín progresivamente va comprendiendo que la teología de la creación brinca los problemas de la caída, en cambio la teología de la caída muestra en plenitud los valores de la gracia, de concebir que el pecado está lesionada y lastimada, comprende que está “corrompida, torturada, destrozada” (De nat, et grat. XX, 221 LIII, 62: PL 44, 257 Y 277). Es una *natura poenalis* (Ibid. III, 3, PL. 44, 249). De las obras humanas fuera de la gracia, solo brotan el pecado y la mentira (In Ioan, tr. XLI, 8; PL 35, 1656). El yo se rompe en pedazos y se hace daño a sí mismo (Conf. V, 18, PL 32, 714). El hombre está totalmente caído.

Sostiene Agustín que “estamos muertos por nuestros pecados” necesitamos por tanto “ser conducidos a la vida” (De nat. et. Grat. III 3. PL 44. 249). Esa obra vivificante y regeneradora es monergista, sostiene Agustín, no es el hombre quien abre la puerta de la salvación sino que la salvación es la que le abre la puerta al hombre, es un regalo de la “terapia de la gracia” (cf. De spir. et litt. XXX, 52: PL, 44, 233). No cree el hombre para tener vida, recibe vida para poder creer.

Si para los pelagianos el hombre está vivo espiritualmente y es bueno en su naturaleza, apela a que Dios nos creó buenos, porque no podría hacernos de otro modo, aceptar que nacemos en pecado es tanto como aceptar que Dios nos crea pecadores. Si nacemos buenos, entonces necesitamos las enseñanzas de Dios para conseguir la vida eterna sin errar, necesitamos a Dios en función de Maestro. Si por el contrario aceptamos que el hombre es bueno por naturaleza, pero que está herido, y esa “mancha” es el pecado original, no hemos cambiado demasiado las cosas, Dios en vez de hacer de Maestro ocupará el rol de Médico, pero si el enfermo necesita un médico es porque no está muerto, pero si el hombre está muerto en sus delitos y pecados, necesita a Dios como creador, la regeneración de tal modo no sería ni una enseñanza ni una cura, sino una nueva creación, un nuevo nacimiento, obra que solo puede obrar Dios y sin colaboración de nadie. Aceptar que el pecado afectó nuestra naturaleza, pero que no nacemos perversos ni corruptos, sino inocentes, y por tanto nuestro libre albedrío quedó habilitado para buscar a Dios o para escogerlo, es atentar en contra de las Escrituras, y del sano uso de las facultades del pensamiento, los de la postura media, los semipelagianos en su doctrina del pecado por el cual ven afectada la naturaleza por la corrupción originaria, renuncian a la doctrina creacionista por la cual sostienen que nacemos buenos, y en su doctrina del libre albedrío renuncian a la doctrina del pecado original, porque es imposible que el pecado afecte a lo hondo de la naturaleza, dejando intacto al libre albedrío, por el contrario, si aceptamos que fue afectado y contaminado, no podemos aceptar que sigue siendo libre, porque cualquier inclinación atienta contra la libertad que supone neutralidad y no inercia.

El catolicismo actual es un reflejo del semipelagianismo adoptado en el Concilio de Trento, y ya introducido por Tomás de Aquino, podríamos decir que en Trento se condena al agustinismo de la gracia, a favor del agustinismo del libero arbitrio, la verdadera tradición de la temprana Edad Media es más fiel a Lutero que a Ignacio de Loyola.

"Con el prestigio de Casiano y otros monjes de autoridad se formó un partido hostil, que quería seguir una vía media entre el pelagianismo y el agustinismo, dando al libre albedrío más parte de la que le otorga el Obispo de Hipona en la obra de la salvación. san Próspero hizo llegar a los oídos del Santo los reparos que se ponían a su doctrina, a la que se censuraba de novedad peligrosa. Los antiguos maestros de la Iglesia no habían ido tan lejos ni tocado problemas tan escabrosos como el de la predestinación, ni dado exegesis tan atrevidas sobre algunos textos sagrados. La tremenda alegoría del alfarero, que destina unos vasos para la gloria y otros para la ignominia, les parecía muy afín al dualismo de los discípulos de Manes [...] Ellos todo lo explicaban por la presciencia, no por la predestinación, rechazando por insostenible la restricción de la voluntad salvífica de Dios (o expiación limitada) hecha por el obispo hiponense y mirando con horror su doctrina sobre el numerus clausus electorum (un cerrado número de elegidos) inconciliable con la responsabilidad del libre albedrío y con las afirmaciones de la divina Escritura: Dios quiere la salvación de todos." (Obras de san Agustín, Tomo V I, Tratados sobre la Gracia, La Ed. Católica, BAC. Madrid, S. A., pág. 40–41) La doctrina de la elección gratuita, de la vocación preveniente y de la eficacia de la gracia, fomentaban, según ellos, el quietismo y el indiferentismo. (san Próspero, Epist. 225, 3 –ínter augustiniams–: PL 33, 1003).

Muerto el obispo de Hipona, Casiano publico sus Collationes o conferencias y Vicente de Lerins su Commonitorium, con la mira puesta en combatir las doctrinas de la Gracia, san Próspero habiendo sido opositor al Santo asumió la herencia de Agustín y la defensa de sus doctrinas, respondió a las objeciones de los semipelagianos en su obra Contra Collatorem (Ex. epist. 21, Apostolici Verba praecepti, ad episcopos Galliarum, 15 maii 431, PT, 51. 215–274), con esta obra cambia la historia de la Iglesia para siempre, sellando una visión agustina media, ahora entre Casiano y el propio Agustín. Atentar en contra de Agustín era distorsionar la misma tradición de la Iglesia, y el semipelagianismo moderado se abre un nuevo camino en la historia del cristianismo.¿A qué apelará el católico Casiano? Al viejo y persistente recurso del psicologismo, sostener que los postulados del otro, son más producto de su vivencia existencial que del análisis desapAsíonado. "Pablo se resistía a la gracia, de modo que hubo de ser subyugado por Dios, mientras que el creyente medio más bien se asemeja a Zaqueo; su camino hacia

el bautismo es las más de las veces una búsqueda serena, un escuchar, aprender y encontrar serenos" (Cf. Collat. XIII, 11, 15, PL 49, 923s. 940). La mayor parte busca a Dios largamente, y Dios irrumpe a veces de manera repentina sobre quienes no le buscan (cf. Collat. XIII, 9.PL 49,914s). Aquí Casiano no está afrontando la temática agustína, sea suave y con lazos de amor (Oseas 11:4) o repentinamente como en (Rm. 10:20) a Agustín le importa señalar que la obra es eficaz, irresistible y divinamente monergista. Ya Casiano introduce para siempre en el catolicismo que Dios quiere que todos se salven, que llama a todos los hombres, y que depende de ellos las conversión, "Tan pronto como descubre en nosotros cualquier comienzo de buena voluntad, se apresura a iluminarla, fortalecerla y empujarla hacia la salvación; da crecimiento a lo que él mismo ha plantado o que ha visto nacer de nuestro esfuerzo" (ibid. 8, PL 49,912s). ¿Quién ha tomado la iniciativa aquí? Y cuando es de Dios, no alcanza.

Casiano acude además a la todavía apelada idea de la *pre–scientia* de Dios: "Dios conoce los méritos o deméritos con los que hemos de acudir a la gracia, nos escoge a causa de nuestra elección" (cf. Ibid. 5; PL 49, 1004; Rondet, 144–146). Por esto mismo Pablo dejo claro que el criterio de elección divina no es nuestra voluntad sino la de Dios "Habiéndonos predestinado para ser adoptados hijos por Jesucristo á sí mismo, según el puro afecto de su voluntad" (Ef. 1:15) "(aunque aún no habían nacido sus hijos, ni habían hecho bien ni mal, para que el propósito de Dios conforme a la elección permaneciese, no por las obras de la ley sino por el que llama)," (Rm. 9:11), estos textos para Casiano eran exageraciones que pervertían el carácter universal de la gracia, ya que no podemos afirmar que el libre albedrío no participe del comienzo de la fe (cf. Collat. III, 12. 16; IV, 5; XIII, 3– 22; PL 49, 575s; 578s; 588s; 900ss).

Así como Casiano fue la síntesis entre Pelagio y Agustín (semipelagianismo duro), Próspero fue la síntesis entre Agustín y Casiano (semipelagianismo moderado), la disputa de "Contra Collatorem" de Próspero quiso suavizar el predestinacionismo de Agustín, pero sin caer en el semipelagianismo duro de Casiano, la disputa entre semipelagianismo duro contra semipelagianismo moderado, es resuelta en contra del último Agustín y del propio Pelagio, ésta es, con matices más o menos marcados, la posición que asumió la iglesia en un documento importante publicado para manifestar la concordia de la Santa Sede con los Padres africanos (Indiculus de gratia Dei, o Praeteritorum Sedis Apos-

tolicae epistoporum auctoritates (Denz.–Utnberg, 129–142: PL 51, 205.212) y la postura que asumirá oficialmente la Iglesia medieval, oscilando entre aquellos que ponían énfasis en el libre albedrío humano, y los que lo hacían en la soberanía de Dios.

En el documento se aceptaban tanto el libre albedrío como la soberanía de Dios, y exortaba a aceptar la gracia sin entrar en debates sobre cómo han de conciliarse ambos puntos en la salvación del hombre, cuestión para ellos "abstrusa", y en realidad canonizaron como doctrina de Agustín, la doctrina de Próspero "*Tanta enim est erga omnes homines bonitas Dei, ut nostra velit esse merita, quae sunt ipsius dona: et pro his quae largitas est, aeterna praemia sit donaturus. Agit quippe in nobis, ut quod vult et velimus et agamus, nec otiosa in nobis esse patitur, quae exercenda, non negligenda donavit, ut et nos cooper'atores simus gratiae Dei*" (Denz. 141. Cf. san Agustín, Epist. 194, 5, 19: PL 33, 880, y BAC, Obras de san Agustín, t. 11; E. Portalié, S. Augustin: DTC 1, col. 2463 ss). "Tan grande es para con todos los hombres la bondad de Dios, que quiere que sean méritos nuestros lo que son dones suyos, y por lo mismo, que Él nos ha dado, nos añadirá recompensas eternas. El obra en nosotros tanto el querer como el hacer lo que él quiere, pero no consciente que este ocioso en nosotros lo que nos dio para ser ejercitado, no para ser descuidado, para que seamos nosotros cooperadores de la gracia de Dios".

"Así la Sede Apostólica daba una satisfacción lo mismo a los adversarios de san Agustín, que distinguían entre los primeros escritos y los últimos, posteriores a la condenación de san Inocencio y de ¡Zósimo, como a los secuaces de Casiano, que decían que, en vez de examinar los textos agustinianos, ellos querían atenerse a las sanciones dadas por la Sede Apostólica." Ya que la Sede Apostólica había dictado un documento mucho menos radical que las doctrinas de Agustín. (Obras de san Agustín, pág. 44). Sabían bien, pues los semipelagianos que los documentos y sanciones de la Sede, ya no asumían la doctrina de la gracia tal y como Agustín la defendió.

El segundo concilio de Orange (a. 529) si bien condena al semipelagianismo duro, ya no lleva a Agustín sino a Próspero, a través del obispo de Arles, Cesáreo.El concilio sostiene, un semipelagianismo moderado, el de Próspero. (DS 371s. = D 174s.; sobre ambos cánones, cf. Vanneste, "Le décret..." –1965–, 697–706; Gross, Entwicklungsgeschichte des Erbsündendogmas, München–Basel 1963, 88–95.). Con-

viene advertir que el canon no sostiene que la naturaleza humana ha devenido intrínsecamente mala, sino que ha sido deteriorada ("in deterius... hominem commutatum") (Juan L. Ruiz de la Peña, El don de Dios Antropología Teológica Especial, Ed. Sal Terrae pág. 137). No obstante, en algunos segmentos se radicaliza la visión y llega hasta Agustín al decir "Nadie tiene en sí y de por sí más que mentira y pecado" (SS 932, Agus. In Ioan. Tr. V, 1: PL 35, 1414)[1]. [1]Es interesante notar con Granozcy (Ibid. 234) que el Concilio de Trento se aleja notoriamente del Concilio de Orange por eso de que "No todas las obras que se hacen antes de la justificación, por cualquier razón que se hagan son verdaderos pecados" (DS 1557, Dz 804).

Pero Cesáreo por lo demás, anatemiza a Agustín, considerando que la predestinación al mal, no es en el obispo de Hipona un acto de dejación, sino de provocación, quedará para la historia la idea de que la predestinación hace a Dios injusto y perverso. (cf. DS 397.DZ 200). No obstante condena el concilio la postura de Casiano cuando dice "Si alguno porfía que pueden venir a la gracia del bautismo unos por misericordia (de Dios) y otros en cambio por el libre albedrío, que consta estar viciado en todos los nacidos..., se muestra ajeno a la recta fe" (DS 378, Dz 181). Si bien el concilio acepta que solo la gracia nos mueve a la fe, coloca a la búsqueda de Dios en la gracia común que llama a todos, y no en la gracia eficaz que obra en los elegidos. Por tanto ya no es la postura de Agustín la canonizada por el Concilio, sino la de Próspero, para que sea la gracia común la que nos prepare a la fe, el pecado no pudo corromper esencialmente la naturaleza humana, sino solo accidentalmente. "Al igual que el segundo canon de Cartago, también estos dos cánones de Orange serán utilizados en Trento. Con ellos se cierra el ciclo de las declaraciones magisteriales sobre el pecado original en la edad patrística. [...] Los teólogos medievales heredarán de la patrística la pregunta sobre la naturaleza del pecado original, que había sido respondida en primera instancia por Agustín de forma discutible y, en todo caso, no asumida por el magisterio" (Ruiz de la Peña, Ibid. pág. 137–38). La tendencia agustiniana está representada, entre otros, por Pedro Lombardo y la escuela de san Víctor, que aceptarán también un traducianismo moderado.

El concilio de Orange no obstante realza un hecho fundamental: "la debilitación de las fuerzas del libre albedrío como consecuencia de la caída del primer hombre, que perjudicó a Adán y a sus descendientes,

originando su muerte espiritual y corporal. Así, al hombre no puede otorgarse ninguna iniciativa de carácter saludable. Antes que un alma vaya en busca de Dios ha salido éste a su encuentro y se ha puesto a su vista y alcance. Por eso el *initium fidei* y el aumento de la misma se deben a la inspiración del Espíritu Santo, que rectifica la voluntad humana y la convierte de la infidelidad a la fe, de la impiedad a la piedad. La gracia divina influye en los deseos, conatos, trabajos, oraciones, diligencias, esfuerzos, peticiones, búsquedas y llamamientos previos a la verdadera fe." (Obras de san Agustín, Ibid. pág. 44).

El concilio ya no acepta que la gracia preveniente es también eficaz, pero no obstante estos dones son otorgados siempre en función de la salvación y nunca porque sí, "*Communis est ómnibus natura, non gratia. Natura non putetur gratia*" Lo común es la naturaleza que es de todos, pero no la gracia" (Obras de san Agustín, Ibid., 4: PL 38, 172). Hablando también de la redención limitada.

Este sistema es radical, porque si aceptara el pelagianismo, no necesitaría a Dios creador, sino a un Dios Maestro, si aceptara el semipelagianismo necesitaría aun Dios Médico. Pero al aceptar el mensaje bíblico el agustiniano acepta que necesita a un Dios Creador, por eso a la conversión no la llama, aprendizaje, ni sanación, sino "Nuevo Nacimiento", como dice Kierkegaard "En el instante, el hombre deviene consciente de haber nacido, porque su estado precedente (en el que no debe permanecer) ¿no era acaso el de no–ser? Si su estado precedente hubiera sido el de ser, en cualquier caso el instante no hubiera tenido para él una significación decisiva, tal como lo hemos explicitado arriba. Mientras que todo el pathos del pensamiento griego se concentra en la reminiscencia, el pathos de nuestra hipótesis se concentra en el instante" (Migajas Filosóficas, pág. 49. Bs As. 1956, Imprenta Metodista). ¿Por qué el semipelagiano en el fondo es pelagiano? Porque acepta que la llave de la salvación está en su libre albedrio, por lo que es inmanentista, reminiscente y naturalista, en cambio el calvinismo coloca el instante decisivo en la libertad de Dios, que re–crea al discípulo para comprender la verdad, y para obrar su Palabra.

El semipelagianismo sostiene que el hombre no regenerado puede creer en Dios con ayuda de su gracia, y colaborar con él en el proceso de la regeneración, teoría conocida como sinergismo, aquí se instalan muchos teólogos católicos, los arminianos, los evangélicos modernos,

los testigos de Jehová, los mormones, adventistas, y todas las sectas, que son o pelagianas o semipelagianas.

Ellos interpretan Juan 3:19–20 que dice "Y este es el juicio: que la luz vino al mundo, y los hombres amaron más las tinieblas que la luz, pues sus acciones eran malas, Porque todo el que hace lo malo odia la luz, y no viene a la luz para que sus acciones no sean expuestas." Como la descripción de una situación fortuita de seres libres que no quiren acercarse a Dios, pudiendo hacerlo. Mientras que los arminianos interpretan textos similares, que dibujan al hombre enemigo de Dios, como textos morales, que describen la moral libre del hombre, los reformados los interpretan ontológicamente, es decir, que no hablan de lo que el hombre hace, sino de lo que el hombre es ante Dios.

A menudo se escucha a semipelagianos decir "Cree en Dios y recibirás al Espíritu Santo", mientras que los calvinistas dicen "recibirás el Espíritu Santo, y podrás creer en Dios", ¿Es acaso está fe una fe fatalista y determinista? Si acaso la diferencia entre calvinismo e hipercalvinismo radica en que para Calvino soberanía de Dios y responsabilidad humana, las dos son importantes, mientras el hombre vive, quiere hacer el mal, de su arbitrio sale su condena "Ustedes odian el bien y aman el mal" (Miqueas 3:2). ¿Y es acaso una fe quietista, que esteriliza la moral y la predicación? "Nadie ose, pues, dar tanto al libre albedrío, que se empeñe en anular la oración que rezamos: No nos dejes caer en la tentación. Así mismo, nadie ose negar el arbitrio de la voluntad, ni se atreva a excusar el pecado. Oigamos más bien al Señor, que nos manda y ayuda; nos manda lo que debemos hacer y nos ayuda a hacerlo. Pues a algunos, la excesiva confianza en su propia voluntad los ensoberbeció; y a otros, la excesiva desconfianza en su voluntad los arrojó en la negligencia. Aquéllos dicen: "¿A qué rogar a Dios para que no nos venza la tentación, si eso está en nuestra mano?" Estos dicen: "¿A qué esforzarnos en vivir bien, si eso es cosa de Dios?" ¡Oh Dios, oh Padre!, no nos dejes caer en cualquiera de estas dos tentaciones, sino líbranos del mal" (Tract. in lo., 53, 8: PL 35, 1778.). Por eso el obispo recomienda "Reza como si todo dependiera de Dios. Trabaja como si todo dependiera de ti."

No obstante hay una diferencia entre Agustín y la teología luterano–calvinista y es la *restitutio*, mientras que para Lutero el arbitrio (albedrío) siempre es servo (siervo), antes de la gracia del pecado y luego de la voluntad de Dios, para Agustín hay una restitución del libre albedrío

en la gracia, con la remisión de los pecados viene la libertad: “Remissa iniquitate liberaris” (Enarrat. in Ps., 84, 5 : PL 37, 1072) No obstante esta libertad no consiste en poder rechazar la gracia de Dios.

“La teología medieval ratifica la común persuasión en la existencia de un pecado original, que no es una mera situación penal, sino una auténtica “muerte del alma”, como estipulara el sínodo de Orange. [...] El único que reduce el pecado original a simple penalidad sin culpa es Abelardo, el maestro de Tomás de Aquino Sobre la postura abelardina, (cf. Rondet, 171s.)” (vid. DS 728 = D 376.).

“Alégrese el corazón de los que buscan a Dios” (Sal 105,3). Si el hombre puede olvidar o rechazar a Dios, Dios no cesa de llamar a todo hombre a buscarle para que viva y encuentre la dicha. Pero esta búsqueda exige del hombre todo el esfuerzo de su inteligencia, la rectitud de su voluntad, “un corazón recto”, y también el testimonio de otros que le enseñen a buscar a Dios.” (Catecismo Católico, P. Parte, P. Secc., 30). No va a aparecer la gracia como requisito indispensable, porque ya el catecismo ha adoptado la postura de Juan Casiano.

Sostienen los romanos que “El hombre, persuadido por el Maligno, abusó de su libertad, desde el comienzo de la historia” (GS 13, 1). Sucumbió a la tentación y cometió el mal. Conserva el deseo del bien, pero su naturaleza lleva la herida del pecado original. Ha quedado inclinado al mal y sujeto al error.” (1707). Rescatamos que sostener el libre albedrío natural de todo ser humano, y al mismo tiempo sostener la inclinación al mal, es una contradicción ya que como dice nuestro Señor “...el que peca, es esclavo del pecado” (Juan 8:34) y el Apóstol aclara que “todos pecaron y están destituidos de la gloria d Dios” (Rom. 3:23). Este sistema, además, sostiene que el pecado original ha causado una enfermedad o herida en los hombres, no la muerte, “El hombre, herido en su naturaleza por el pecado original, está sujeto al error e inclinado al mal en el ejercicio de su libertad.” (1714).

Dentro de este paradigma, el hombre necesita algo más que un Maestro como en Pelagio, necesita un Médico, que le cure la herida del pecado original, ya que el hombre nace herido, no “muerto en sus delitos y pecados” y puede llamar al médico, el hombre en su estado caído no es Lázaro que necesita ser resucitado, sino el paralítico que necesita ser sanado.

# Capítulo XIV
# De Agustín a Lutero

"Las leyes de Dios están por encima de nosotros, pero no por encima de Dios"

Agustín bien sabía que Dios puede hacer cualquier bien, incluso a través de aquellos que son malos, y no pueden hacer el bien desde por sus propias fuerzas, (san Agustín, de sermone Domini, 2, 24, en Catena Aurea) "De aquí deducen los maniqueos que un alma no puede volverse buena, ni una buena en mala, como si se hubiese dicho: 'No puede un árbol bueno convertirse en malo, ni un árbol malo volverse bueno'. Lo que se ha dicho es: 'No puede un árbol bueno producir malos frutos', ni lo contrario. El árbol es el mismo hombre. Los frutos son las acciones del hombre. No puede, por lo tanto, un hombre malo hacer obras buenas, ni uno bueno hacerlas malas. Luego si el malo quiere obrar bien, es preciso que primero se haga bueno. Mientras uno es malo, no puede hacer obras buenas. Puede suceder que lo que fue nieve no lo sea, mas no que la nieve sea caliente. Así puede suceder que el que fue malo no lo sea, pero no se podrá conseguir que el que es malo haga cosas buenas, pues aunque alguna vez es útil, esto no lo hace él, sino que se realiza en él, haciéndolo la divina Providencia." Agustín si distinguía que el malo, que no puede hacer el bien, no obedece a Dios, pero si Dios cumple su voluntad en él y en todos.

Lutero es el primero de los reformadores en exaltar la Soberanía Divina, incluso antes que Calvino que es a quien históricamente se le reconoce haber desarrollado su Teología en torno a la soberanía de Dios. Más bien podemos decir, que fue Calvino quien tomó de la teología luterana el énfasis sobre la soberanía divina y sus decretos eternos, afirmando como su antecesor que Dios por medio de la virtud de su omnisciencia, omnipresencia y omnipotencia puede hacer todo lo que Él desee con Su creación

Para Lutero el hecho de que Dios sea omnipotente, implica que lo puede hacer todo, en definitiva todo es voluntad divina, por tanto también puede hacer lo que parecería ser el mal.

La voluntad enemiga de Dios en el hombre y lo que esa voluntad genera, no constituyen una "nada" y pertenecen a ese todo llamado "actuar de Dios", esto contra los metafísicos que niegan entidad al mal. Afirma Lutero que: "Dios no puede poner fuera de acción su omnipotencia porque el impío se halle en oposición a él", es decir que aún la voluntad del hombre contraria a Él es también efecto de su voluntad. (Ser. Arb. Cap. XII.)

El hecho de que existan hombres que tienen endurecido su corazón y que no puedan decirle que "si" a Dios, es producto de la esclavitud del pecado que habita en ellos pero también es porque Dios es el causante de ese endurecimiento como aparece en Éxodo 4. 21: "Endureceré el corazón a Faraón". Lutero describe esta situación con el siguiente ejemplo "Así como por el efecto del mismo sol se endurece el lodo y se ablanda la cera, y por el efecto de la misma lluvia, el labrantío produce frutos, y el erial, espinos, así por la misma benignidad de Dios los unos son endurecidos, y los otros convertidos" (Martín Lutero. La voluntad determinada. Ed. La Aurora. Buenos Aires. Pág. 201).

"Si es verdad que se habla de un 'endurecer' por parte de Dios si él nos tolera en su benignidad y no nos castiga en el acto, ambas afirmaciones siguen en pie. Primero: que pese a todo, el hombre es por necesidad esclavo del pecado; pues si se admitió que el libre albedrío no es en manera alguna capaz de querer lo bueno (como intentó demostrarlo la Disquisición), no es mejorado en nada por la benignidad del Dios tolerante, sino necesariamente empeorado si no le es dado el Espíritu por el Dios misericordioso. De ahí que por parte nuestra, hasta ahora todo es hecho por necesidad.

Segundo: que cuando Dios endurece porque así lo quiere en su Voluntad inescrutable como creen que nosotros sostenemos su crueldad parece ser la misma que cuando tolera al pecador en su benignidad. Pues como Dios ve que el libre albedrío no es capaz de querer lo bueno e incluso empeora por la benignidad del que lo tolera, por esa misma benignidad suya Dios parece ser en extremo cruel y causa la impresión de deleitarse en nuestro infortunio, aunque podría remediarlo si quisiera, y no tolerarlo si quisiera; más aún: si no lo quisiera, no lo podría tolerar. Si Dios no quiere, ¿quién puede obligarlo? Por lo tanto: si permanece inconmoviblemente en pie aquella voluntad sin la cual nada es hecho, y si se admite que el libre albedrío no es capaz de querer cosa buena alguna, palabras vanas son todo lo que se dice para excusar a

Dios y acusar al libre albedrío. Pues el libre albedrío siempre dice: Yo no puedo, y Dios no quiere, ¿qué he de hacer? Ciertamente, él podría tener misericordia de mi castigándome; pero de esto no saco ningún provecho, sino que por fuerza empeoraré, a menos que él me dé su Espíritu. Pero no me lo da; lo daría empero si quisiera. Es seguro, por lo tanto, que su voluntad es no dármelo." (Ibid. Pág. 204).

Con respecto a las obras del mal que realizan los hombres caídos en el pecado y hasta el mismo Satanás, Lutero afirma que sus obras no constituyen una "nada" por más que ambas naturalezas sean corruptas y se encuentren apartadas de Dios: "Aquello pues que llamamos el remanente de la naturaleza en el pecador y en Satanás, por ser creación y obra de Dios están sujetos a la omnipotencia y acción divina no menos que todas las demás creaciones y obras de Dios. Entonces, siendo así que Dios hace las cosas en todos, necesariamente obra también en Satanás y en el pecador. Obra empero en ellos de manera tal cuales son ellos y cuál es el estado en que Él los halla; esto es: como son opositores de Dios y malos, al ser arrastrados por ese impulso de la omnipotencia divina no hacen sino lo que es opuesto a la voluntad de Dios, y malo" "(Martín Lutero. La voluntad determinada. Ed. La Aurora. Buenos Aires. Pág. 206).

Siguiendo a Lutero podríamos distinguir dos categorías en cuanto a lo que llamaremos en primer lugar cumplir la voluntad de Dios y en segundo obedecerle. En definitiva todo lo que acontece es voluntad divina, no hay nada que se escape a la omnipotencia de Dios que tiene control absoluto de toda su creación, así el salmista expresa: "Dios hace lo que quiere en el cielo y en la tierra, en el mar y en sus profundidades" (Salmo 135, 6) y el profeta: "Todos los habitantes de la tierra son considerados como nada; y él hace según su voluntad en el ejército del cielo, y en los habitantes de la tierra, y no hay quien detenga su mano, y le diga: ¿Qué haces?" (Dan. 4:35). Como vemos nada escapa a su voluntad, todos la cumplimos cuando le obedecemos y cuando no también, "Por esto Dios les envía un poder engañoso, para que crean la mentira, a fin de que sean condenados todos los que no creyeron a la verdad, sino que se complacieron en la injusticia." (2. Tes. 2:11–12).Pero Dios no produce que el que se dirige a la salvación se pierda, sino que sella la condenación del que ya está condenado por naturaleza. Pues también dice, pongo "PIEDRA DE TROPIEZO Y ROCA DE ESCAN-

DALO; pues ellos tropiezan porque son desobedientes a la palabra, y para ello estaban también destinados.” (1 Ped. 2:8).

Cuando nos referimos a obedecer a Dios, entramos en un campo más restringido ya que obedecerle implica cumplir con sus mandamientos y agradarle con ello: “Pues este es el amor a Dios, que guardemos sus mandamientos; y sus mandamientos no son gravosos” (I Jn. 5, 3) La única manera de agradarle es cumpliendo sus mandamientos que en definitiva Él los cumple en nosotros haciéndolo posible: “afirma el Señor —: Pondré mi ley en su mente, y la escribiré en su corazón. Yo seré su Dios, y ustedes serán mi pueblo” (Jer. 31, 33)

Volviendo a Lutero, hay que decir que para él, Dios obra en el hombre tanto el bien como el aparente mal. Sostiene, que “Dios obre lo malo en nosotros, es decir, por medio de nosotros, sucede no por culpa de Él, sino por la defectuosidad nuestra: como nosotros somos por naturaleza malos, Dios en cambio es bueno, cuando Él nos impele con su acción conforme a la naturaleza de su omnipotencia, la única forma posible de actuar es que Él, que por su parte es bueno, haga lo malo con el instrumento malo– aunque luego, según su sabiduría, haga buen uso de lo malo, para gloria de Él y para bien nuestro” (Martín Lutero. La voluntad determinada. Ed. La Aurora. Buenos AIRES. Pág. 208).

Es posible ilustrar este punto con un texto bíblico, en Romanos 9:22 los vasos de deshonra fueron preparados para destrucción, pero los de honra –aclara Pablo– fueron por él mismo y de antemano preparados para gloria, sin este entendimiento pasaría por alto que solo los de honra fueron por él mismo preparados. La versión católica Pueblo de Dios es más clara al respecto “¿Qué podemos reprochar a Dios, si queriendo manifestar su ira y dar a conocer su poder, soportó con gran paciencia a quienes atrajeron su ira y merecieron la perdición? Y si él quiso manifestar la riqueza d su gloria en los que recibieron su misericordia, en los que él predestino para la gloria...” Versión Lenguaje Actual también traduce “los que merecían ser castigados y destruidos” y los que “fueron elegidos para salvación”. No obstante Dios no es cien por cien pasivo en los vasos de deshonra, ya que en el v. 21 Él tiene la potestad para preparar vasos para honra y otros para deshonra, ¿Se contradice la Biblia entonces? No, porque Dios da la vida y la quita, El hace descender al Seol, y hace subir (1 Sam. 2:6) Dios da la enfermedad (Jer. 30:17), y la salud (Mt. 8:14), Dios da y Dios quita (Job. 1:21). Para una posición católica promedio esta visión de Pablo es hiperbólica,

exagerada: “fuertemente exagerada es la afirmación... son afirmaciones peligrosas: El Apóstol arriesga un resultado que ‘incurre en el peligro extremo de estar en contradicción con el Evangelio’. (Wilckens II, 209). Y, como es bien sabido, tales afirmaciones paulinas indujeron al anciano Agustín, a Calvino y sobre todo a los calvinistas a la afirmación sistemática de la ‘doble predestinación’” (Alexandre Ganoczy, De su plenitud todos hemos recibido, la doctrina de la gracia, Ed. Herder, Barcelona 1991, pág. 96).

En Romanos 8:28–39, Pablo describió la seguridad que el creyente tiene de su salvación; una seguridad basada en el propósito eterno e inmutable de Dios (v.28). Pero esta doctrina enfrenta una objeción muy seria (especialmente en la mente del judío), y es la siguiente: si los propósitos de Dios son tan seguros y su Palabra tan eficaz, ¿qué pasó con Israel? ¿Falló su Palabra? El Antiguo Testamento enseña que Dios escogió a los judíos para ser Su pueblo. Sin embargo, repetidas veces los judíos desobedecieron a Dios, y fueron castigados. Es más, cuando Cristo vino, los judíos lo rechazaron. Por lo tanto, Dios aparentemente desechó la nación de Israel, y estableció a la Iglesia como Su nuevo pueblo escogido. Pero, si los judíos rechazaron a Dios, y ellos a la vez fueron rechazados por Él, ¿no podría pasar lo mismo con la Iglesia? Entonces, ¿dónde quedaría la seguridad del creyente, de la cual Pablo habla tan elocuentemente en Romanos 8?

Esta objeción es muy seria, y Pablo se detiene para contestarla en Romanos 9–11. Al dar respuesta a esta pregunta, Pablo no solo describe la absoluta soberanía de Dios sobre Su creación, sino que también aclara cuáles son los verdaderos propósitos de Dios para con el Israel físico.

Los puntos principales en todo este argumento de Pablo son los siguientes:

1. No todos los descendientes de Abraham constituyen el verdadero pueblo de Dios (Rom 9:6), sino que Dios se reserva el derecho de ELEGIR a quienes conformarían Su pueblo (Rom 9:7–11).

2. La mayoría de los judíos fueron rechazados, porque en vez de confiar en Dios para su “justicia” (= salvación), quisieron establecer su propia justicia, por medio de las obras de la ley (Rom 10:3–17). Pablo dice que esto constituyó la esencia de la rebeldía de los judíos (Rom 10:21).

3. Dios no ha rechazado totalmente a la nación de Israel. Él siempre ha tenido un remanente de judíos que le han sido fiel, y aún lo tiene en

la Iglesia (Rom 11:1–5). Pero este remanente se encuentra en la Iglesia, por la soberana elección de la gracia de Dios (Rom 11:5–6), y no por los méritos de haber guardado la ley.

4. El rechazo temporal del grueso de los judíos dio lugar a la salvación de los gentiles (Rom 11:11), pero el propósito final de Dios es volver a restaurar al grueso de los judíos dentro de Su pueblo (Rom 11:11b, 25–32).

5. El pueblo completo de Dios será conformado por judíos y gentiles, pero sobre la base de la revelación anterior de Dios a los judíos (Rom 11:16–24).

6. Dios es soberano en todo, y Pablo nota que el plan divino de salvación muestra la gran sabiduría de Dios (Rom 11:32–36).

Es interesante ver el cambio de verbo en cap. 9 v.22 y 23. Los ‘vasos de ira’ son o han sido “preparados...” (Gr. ‘katertismena’, participio pasivo perfecto: ‘habiendo sido preparados/ alistados...’; Pablo no dice por quién). Mientras que los vasos de misericordia, dice Pablo, “El preparó...” (Gr. ‘proetoimasen’, indicativo activo aoristo, con el énfasis sobre algo ‘hecho de antemano’ (‘pro–’).No es extraño el lenguaje por lo de Jeremías 18: 4 “Y la vasija de barro que él hacía se echó a perder en sus manos, pero él volvió a hacer otra vasija, según le pareció mejor hacerla.” Si el pecado corrompió la creación de Dios, él hará otra creación mejor. Porque “en una casa grande, no solamente hay utensilios de oro y de plata, sino también de madera y de barro; y unos son para usos honrosos, y otros para usos viles.” (2 Tim. 2:20).Sirácides el judío ya dijo en una ocasión “Así todos los hombres vienen del suelo, de la tierra fue creado Adán. Con su gran sabiduría los diferenció el Señor, e hizo distintos sus caminos. A unos los bendijo y ensalzó, los santificó y los puso junto a sí; a otros los maldijo y humilló y los derribó de su puesto. Como la arcilla del alfarero está en su mano, – y todos sus caminos en su voluntad –, así los hombres en la mano de su Hacedor, que a cada uno da según su juicio.” (Eclo. 33: 10–13).

Podemos decir que Dios actúa de manera propia cuando salva, y de manera derivada cuando condena, por lo de “Que nadie diga cuando es tentado: Soy tentado por Dios; porque Dios no puede ser tentado por el mal y El mismo no tienta a nadie” (Sgo. 1:13). Su soberanía en la salvación es activa y prescriptiva, y en la condenación es pasiva, Dios no tiene que hacer nada para que los seres humanos vayan al infierno, pero para que se salven debe cambiarlos, sacarlos de la misma masa

pecadora (9:21 y 11:32) para regenerarlos, renaturalizarlos. El que está propiamente activo en la caída y el pecado es el hombre por aquello de Os. 13,9: “Tu perdición viene de ti, ¡oh Israel!; mas tu auxilio solo de mí procede”. Por esto no apela en este caso Lutero al voluntarismo divino de Scoto sino al sentido mismo del bien como acción de Dios en el sentido del plan de salvación, y al concepto de condenación como justicia divina.

En este sentido podemos ver que Lutero se aleja de la teología agustina, con la que se encontraba influenciado en varios puntos, ya que Agustín no aceptaba en última instancia que Dios fuera el autor del mal sino que definía a lo malo como ausencia o privación de lo bueno *privatio boni* expresando que: “Dios, autor de las naturalezas y no de los vicios, creó al hombre recto; pero él, pervertido espontáneamente [...]. Así, por el mal uso del libre albedrío, nacieron esta serie de calamidades que, en un eslabonamiento de desdichas, conducen al género humano [...] hasta la destrucción de la muerte segunda [la condenación eterna” (san Agustín, De civ. Dei, XIII, 14: “Deus enim creavit hominum rectum, naturarum auctor, non utique vitiorum...”)

El mal para Agustín es producto del pecado libre del hombre, cuando éste deja de obrar el bien, el mal aparece como opuesto a la naturaleza para la que fue creada por Dios: “todo vicio daña a la naturaleza, es contra naturaleza”. Toda naturaleza, tanto la racional angélica y humana como las irracionales y las inanimadas, son buenas como obra de Dios; y, aunque a veces no conozcamos ni comprendamos para qué existen, todas y cada una tienen su función dentro del orden universal establecido por el Creador (san Agustín, De civ. Dei, XII, 1: “Omne autem vitium nocet, ac per hoc contra naturam est”)

# Capítulo XV
# Debate entre Lutero y Erasmo de Rotterdam sobre la condición humana

"Quasí pannus menstruate, universae iustitiae nostrae" (Is. 64:6)

En el Debate de Heidelberg del 1518, Lutero proponía una distinción entre dos formas de teología: la "teología de la gloria", y la "teología de la cruz", como dos maneras de continuar el debate entre los dialecticos que aceptaban a la filosofía como herramienta de comprensión de la fe y los antidialecticos que la rechazaban. Estas dos formas de teología difieren en cuanto al objeto que estudian, dice "El teólogo de la gloria llama a lo malo, bueno y a lo bueno, malo; el teólogo de la cruz denomina a las cosas como en realidad son. Esto es evidente pues el humano, al ignorar a Cristo, no conoce al Dios escondido en los padecimientos. Así, prefiere las obras a los sufrimientos, y la gloria, a la cruz; la potencia, a la debilidad; la sabiduría, a la estulticia; y en general, lo bueno, a lo malo. Estos son los que el apóstol llama "enemigos de la cruz de Cristo", porque odian la cruz y los sufrimientos, y aman las obras y su gloria. Y así llaman al bien de la cruz, mal; y al mal de la obra lo declaran bien. Empero, como ya dijimos, no se puede hallar a Dios sino en los padecimientos y en la cruz. Por esto, los amigos de la cruz afirman que la cruz es buena y que las obras son malas, puesto que por la cruz se destruyen las obras y se crucifica a Adán, el cual por el contrario se edifica por las obras. Es imposible, pues, que no se hinche por sus buenas obras quien antes no sea anonadado y destruido por los sufrimientos y los males, al punto de saber que en sí mismo no es nada y que las obras no son suyas sino de Dios." (Debate de Heidelberg, 21). La teología de la cruz cree que Dios solo puede ser visto y adorado tal como se manifiesta en su sufrimiento y en su cruz. La teología de la gloria es ciega e hinchada, puesto que pretende que el ser humano en su actual estado de pecado puede ver las obras de Dios como tales, y a Dios en ellas, comenta Justo Gonzales. La teología de la gloria, busca la gloria de Dios en la creación y coloca a la metafísica como regla positiva para la Revelación Especial, la teología de la cruz busca la paradoja de la fe, que ve al Dios de la Revelación

General como ídolo en tanto que la mente humana ha caído para contemplarlo en su verdadera esencia.

El conocimiento de Dios que la razón puede adquirir por sí misma es “conocimiento legal”, la razón por tanto se encuentra estrechamente ligada a la ley y por eso no tenemos excusa. Pero esto no quiere decir que la razón por sí misma pueda ocupar el lugar de la ley. Esto se debe a que la razón natural, la del ser humano camal, siempre busca excusarse a sí misma, y por lo tanto no puede escuchar la palabra de juicio que Dios pronuncia en la ley. El humano natural no conoce el mal que existe aún en sus propias virtudes. La razón no puede declarárselo, porque ella es parte de él y sirve a sus deseos. “Por lo tanto, solo la ley muestra que estas [virtudes] son malas –no ciertamente en sí mismas, puesto que son dones de Dios, sino por razón de esa raíz profundamente escondida del pecado que es la que hace que los humanos se gocen, descansen y gloríen en estas cosas que no son reconocidas como malas... En medio de tanta sabiduría, bondad, justicia y religiosidad, no quieren ser malos, ni reconocer que lo son, porque ya no escuchan. Así veis cuánto trasciende la ley a la razón natural, y cuán profundo es el pecado que ella nos revela.” (Contra Latomo, 3).

“Por lo tanto es muy sabio afirmar que no somos sino pecado, para que no pensemos del pecado con la misma ligereza con que lo hacen los teólogos del Papa, quienes definen el pecado como “cualquier cosa que se dice, hace, o piensa contra la ley de Dios”. Debemos definir el pecado más bien a base de este Salmo, como todo lo que nace de padre y madre, antes de que tenga ni siquiera la edad necesaria para decir, hacer o pensar cosa alguna. De tal raíz no puede surgir nada bueno delante de Dios” (Comentario sobre el Salmo 51).

Erasmo, uno de los principales exponentes del humanismo en aquel tiempo, perteneciente a la Iglesia Católica, escribe un libro defendiendo y exaltando la libertad humana ante todo en “Diatriba sobre el Libre Albedrío”, Lutero por su parte reacciona ante la obra de Erasmo y posteriormente escribe “La voluntad determinada” que es quizás una de las obras más importantes y completas del mismo ya que abarca la exposición de los puntos fundamentales de su teología.

Vamos a tomar dos puntos fundamentales para analizar el debate entre Erasmo y Lutero, primero en cuanto a las consecuencias del pecado original y el estado de la naturaleza humana; y segundo en cuanto al tema de la libertad del hombre en relación a Dios.

Lutero para referirse a la naturaleza humana y su estado posterior al pecado original realiza una exégesis de una serie de versículos bíblicos para sostener la corrupción del ser humano en su naturaleza y por consiguiente su inclinación hacia el mal: “Y dijo Jehová: No contenderá mi espíritu con el hombre para siempre, porque ciertamente él es carne” (Gén 6:3). La carne no es los bajos deseos del cuerpo –aunque no cabe duda de que tales deseos se relacionan con ella– sino que es todo el ser humano en cuanto trata de justificarse a sí mismo. El problema del ser humano no es que la carne le tiente, sino que él mismo es carne. (Comentario sobre Gálatas).

“Y vio Jehová que la maldad de los hombres era mucha en la tierra, y que todo designio de los pensamientos del corazón de ellos era de continuo solamente el mal” (Gén 6:5)Y percibió Jehová olor grato; y dijo Jehová en su corazón: No volveré más a maldecir la tierra por causa del hombre; porque el intento del corazón del hombre es malo desde su juventud. (Gén 8:21).

Lutero entiende de acuerdo a estos pasajes, que la inclinación o proclividad hacia lo malo es determinante en el actuar de los hombres y no está en ellos poder reprimirlo o manejar esta situación. En la Escritura es claro que está inclinación en la naturaleza humana es total (en todo el ser del hombre: alma, cuerpo y espíritu) y no parcial como algunos teólogos pretenden sostener. Lutero expone con claridad que dichos pasajes bíblicos ponen de evidencia la “índole de maldad en el hombre y corrupción total de su naturaleza como consecuencia del pecado original: “No hace ni puede hacer otra cosa, porque es malo; pues un árbol malo, como lo atestigua Cristo, no puede sino llevar frutos malos” (Martín Lutero. La voluntad determinada. Ed. Concordia. Pág. 249)

Vemos por ejemplo en Génesis 1 cuando Dios crea al hombre, lo hace a imagen y semejanza suya: Gn 1, 26–27 “Dios dijo: “Hagamos al hombre a nuestra imagen, según nuestra semejanza; y que le estén sometidos los peces del mar y las aves del cielo, el ganado, las fieras de la tierra, y todos los animales que se arrastran por el suelo. Y Dios creó al hombre a su imagen; lo creó a imagen de Dios, los creó varón y mujer” Como vemos el hombre antes de cometer el pecado original, era la fiel imagen de Dios “*Imago Dei*”, tanto su naturaleza como esencia reflejaban la imagen del Dios creador, pero eso culmina cuando el hombre y la mujer son tentados por la serpiente, desobedecen a Dios y son castigados y expulsados del Edén ; ya no pueden reflejar la imagen

del Creador cómo es posible ver en Gn. 5 1–3: "...Cuando Dios creó al hombre, lo hizo semejante a él. Y al crearlos, los hizo varón y mujer, los bendijo y los llamó Hombre. Adán tenía ciento treinta años cuando engendró un hijo semejante a él, según su imagen, y le puso el nombre de Set". San Agustín toma el texto para decir que "El Espíritu de la gracia tiene la virtualidad de restablecer en nosotros la imagen de Dios según la cual fuimos creados naturalmente" (cf. De spir. Et litt. XXVII, 47; PL 44: 229). Adán dañó la imagen de Dios de su interior y con ello su capacidad natural para tomar decisiones libres, y pasó esa semejanza dañada a todos sus descendientes, incluyéndonos a nosotros como queda claro en Rom 5, 12: "Por lo tanto, por un solo hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte, y así la muerte pasó a todos los hombres, porque todos pecaron" . Es por eso que cuando se relata que Adán tuvo un hijo, Set, ya no aparece que ese hijo fue creado a imagen y semejanza de Dios, sino a imagen y semejanza de Adán, del mismo que desobedeció a Dios y que de ese modo destruyó toda posibilidad de semejanza con Él.

Lutero escribe que: "el pecado original es no solo la ausencia de una cualidad en la voluntad, ni mucho menos una mera ausencia de luz en el entendimiento o de fuerza en la memoria, sino que es la ausencia absoluta de toda rectitud y potencia de todas las facultades tanto del cuerpo como del alma y del hombre entero, interior y exterior. Y además es esa misma inclinación a lo malo, la repugnancia por lo bueno, la aversión hacia la luz y la sabiduría y por otra parte el amor al error y a las tinieblas, la tendencia de huir y aborrecer las obras buenas y correr hacia lo malo" (Martín Lutero. Comentario a la Carta a los Romanos. Ed Clie. Pág. 212).

En cambio para Erasmo, el hombre no es malo por naturaleza, éste no se encuentra totalmente corrompido por el pecado original sino privado de los bienes sobrenaturales que Dios le había concedido, pero conserva las facultades y las fuerzas que requiere una vida moral. Una de estas facultades es precisamente la libertad. El hombre, ayudado por la gracia y como colaborador de Dios, eligiendo libremente en el recto comportamiento moral puede aspirar a la recuperación de los bienes perdidos con el pecado, puede aspirar en definitiva a la salvación.

En Erasmo, vemos que el pecado original simplemente representa una herida o una desviación que no es determinante en cuanto a que pueda significar una inclinación del hombre hacia lo malo, sino que este

puede eludir las secuelas del pecado original ya que no afectan totalmente la naturaleza humana, lo que le permite sin ningún inconveniente elegir entre lo bueno y lo malo en ejercicio pleno de su libertad sin encontrarse determinado o afectado en su naturaleza hacia el mal, el *fomes peccati* es el reato de culpa consecuencia del pecado original borrado en el bautismo, pero la culpa ya no está por tanto el hombre después del bautismo no es esencialmente pecador, el bautismo es la llave de la regeneración que opera por Dios pero según la voluntad humana, considera Erasmo.

El “espíritu humano”, término que Erasmo utiliza para referirse a las facultades superiores del hombre ( alma, juicio, razón, mente), es en sí algo divino que se encuentra debilitado y cubierto por los impulsos de los sentidos, es decir, debilitado en su naturaleza carnal como consecuencia del pecado, aunque como ya aclaramos no es determinante, para Erasmo solo la dimensión o naturaleza carnal del hombre se encuentra “debilitada”, por lo tanto éste sin ningún problema puede perfectamente cumplir la voluntad de Dios y encaminarse hacia Él.

Para Lutero todo el ser del hombre: tanto su alma, cuerpo, mente, razón, capacidades, se encuentran dirigidas hacia el mal o dominados por la “carne”, término que utiliza para mencionar la enemistad del hombre con Dios, todo lo que carece del Espíritu divino. El hombre es carne hasta no ser regenerado por Dios, hecho que solo es posible por medio de la gracia divina ya que por iniciativa del hombre resulta imposible. Con respecto a esto, Lutero se dispone a analizar el capítulo 7 de Romanos en lo que respecta a la naturaleza carnal que convive con la naturaleza nueva, regenerada (v. 14–21) “Porque sabemos que la ley es espiritual; mas yo soy carnal, vendido al pecado. Porque lo que hago, no lo entiendo; pues no hago lo que quiero, sino lo que aborrezco, eso hago. Y si lo que no quiero, esto hago, apruebo que la ley es buena. De manera que ya no soy yo quien hace aquello, sino el pecado que mora en mí. Y yo sé que en mí, esto es, en mi carne, no mora el bien; porque el querer el bien está en mí, pero no el hacerlo. Porque no hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero, eso hago. Y si hago lo que no quiero, ya no lo hago yo, sino el pecado que mora en mí. Así que, queriendo yo hacer el bien, hallo esta ley: que el mal está en mí.”

Lutero explica que el hombre carnal está siempre en desacuerdo con la ley, es enemigo de ella y le huye: “No quiere el bien sino el mal. Y aunque esté haciendo el bien en realidad no entiende lo que está hacien-

do, porque lo hace impulsado por el temor, de un modo servil, con el constante deseo de hacer lo contrario, si solo pudiera hacerlo impunemente... La carne, por su parte, cumple con su voluntad cuando con íntima satisfacción, sin oposición ni inhibición, se entrega a sus apetitos. Y esto sí es una característica de esta vida terrenal. O mejor dicho: es una característica de la muerte, es la perdición en que yace el mundo. Porque cosa fácil es hacer el mal" (Martín Lutero. Comentario a la Carta a los Romanos. Ed Clie. Pág. 250–251).

En la misma línea de análisis podemos tomar los siguientes pasajes de la Carta a los romanos y otros libros de la Escritura que son claves para comprender aún mejor la hipótesis reformada de la naturaleza humana y su total corrupción. Así por ejemplo en (Rom. 3, 10–18) "Como está escrito: No hay justo, ni aun uno; no hay quien entienda, no hay quien busque a Dios. Todos se desviaron, a una se hicieron inútiles; no hay quien haga lo bueno, no hay ni siquiera uno. Sepulcro abierto es su garganta; con su lengua engañan, veneno de áspides hay debajo de sus labios; su boca está llena de maldición y de amargura. Sus pies se apresuran para derramar sangre; quebranto y desventura hay en sus caminos y no conocieron camino de paz, no hay temor de Dios delante de sus ojos" También en Eclesiastés 7, 20: "Ciertamente no hay hombre justo en la tierra, que haga el bien y nunca peque".

Vemos que ningún hombre delante de Dios puede declararse justo, el hombre por su naturaleza corrompida es incapaz de buscar a Dios "Pero el hombre natural no percibe las cosas que son del Espíritu de Dios, porque para él son locura, y no las puede entender, porque se han de discernir espiritualmente"(1 Cor. 2:14), incapaz de querer obedecer sus designios y agradarlo, de querer el bien y realizarlo "¿Acaso puede un etíope cambiar el color de su piel? ¿Puede un leopardo quitarse sus manchas? Tampoco ustedes pueden comenzar a hacer el bien porque siempre han hecho lo malo." (Jeremías 13:23).La naturaleza humana se opone totalmente a lo divino, no puede por tanto encontrarse encaminado hacia a Dios, su propia naturaleza lo lleva hacia otro camino: el del pecado: "Si bien todos nosotros somos como suciedad, y todas nuestras justicias como trapo de inmundicia; y caímos todos nosotros como la hoja, y nuestras maldades nos llevaron como viento" (Isaías 64:6).

Lutero, con respecto al capítulo III de Romanos, entiende que tales pasajes deben entenderse desde el punto de vista de la situación en la que se encuentra el hombre ante Dios, no de cómo los hombres se ven

a sí mismos (Rm. 4:2), ya que en juicios humanos parecería que algunos hombres no se encontrarían en tal situación. Ningún hombre puede por sí mismo buscar a Dios y obrar el bien: "Pues aunque en apariencia practiquen el bien, no lo hacen de corazón, ni tampoco para buscar de esta manera a Dios; sino antes bien para buscar su propia gloria y beneficio, o al menos la liberación del castigo. Y así es que realmente no hacen el bien sino que se los hace hacer el bien, quiere decir: el temor al castigo y el amor a la recompensa los impulsa a hacer el bien que por libre decisión no harían".

Podemos percibir que cuando Lutero analiza al hombre y a la naturaleza humana en general, lo hace apoyándose desde un análisis de la antropología teológica, mientras que Erasmo aborda el análisis desde la antropología filosófica y la ética. Recordemos que Erasmo es uno de los mayores exponentes del humanismo de aquel tiempo, que exaltan al hombre y la libertad humana ante todo y cuando Erasmo va a las Escrituras lo hace a la luz de la filosofía. Lutero percibe que ambos tienen puntos de partida diferentes y que por tanto se tornaría imposible llegar a un acuerdo, aun así él desarrolla su postura apoyándose en las Escrituras. Y teniendo en claro esto, en el siguiente capítulo procederemos a desarrollar el tema de la libertad en ambos para observar otras diferencias cruciales.

# Capítulo XVI
# Debate sobre el libre albedrío

"Erasmo acude a Pelagio para combatir a un discípulo de Agustín"

Habiendo expuesto el análisis sobre la naturaleza humana y su condición ante Dios desde la teología luterana y del humanismo con lo que aborda el debate Erasmo, veremos el tema de la libertad en ambos autores que es el punto principal de análisis del debate.

Siguiendo la línea de pensamiento de Erasmo, como ya expusimos, la naturaleza humana se encuentra debilitada o herida como consecuencia del pecado original pero no muerta, sino que conserva las facultades o la capacidad que requiere una vida moral correcta, puede encaminarse hacia lo divino o apartarse de ello, de acuerdo a sus elecciones. La vida humana es comprendida por Erasmo como una cooperación del hombre con Dios, los elementos bíblicos y evangélicos, junto con la gracia(que es el medio utilizado por Dios para guiar a los hombres hacia la perfección), permitirán al hombre aspirar a la salvación, para lo que es necesario el uso de la libertad. La gracia sola no bastaría. La salvación está al alcance del ser humano, pero necesita quererla y buscarla en el ejercicio de su libertad, aunque no dependa exclusivamente de ella, ya que, sin la gracia, la libertad sola tampoco bastaría para conseguirla.

Define Erasmo al *liberum arbitrium* de esta forma: "Al decir elección libre en este lugar quiero dar a entender un poder de la voluntad humana por medio del cual el hombre puede aplicarse con determinación a las cosas que conducen a la vida eterna, o por el contrario alejarse de ellas" (Erasmo, The Diatribe– Library of Christian Classics, 8.2).

En la teología humanista de Erasmo, aparece el concepto del "espíritu del hombre", término que utiliza para presentar al hombre como un ser que dispone de su propio destino, que considera constantemente la salvación y la condenación como posibilidades dependientes de su propia elección y no como realidades dependientes de la elección de Dios.

La ley de Dios para Erasmo cumple la función de mostrarle al hombre la posibilidad de dos caminos que puede tomar: uno de la salvación y otro de la condenación.

Los pasajes utilizados por Erasmo para defender la doctrina sobre el “libre albedrio” incluyen los libros posteriores al primer canon:” Dios creó al hombre al principio y le dio libertad de tomar sus decisiones. Si quisieres, puedes cumplir lo que él manda, y puedes ser fiel haciendo lo que le gusta.

Delante de ti tienes fuego y agua; escoge lo que quieras. Delante de cada uno están la vida y la muerte, y cada uno recibirá lo que elija” (Eclesiástico 15, 14–17): “Si bien hicieres, ¿no serás enaltecido? y si no hicieres bien, el pecado está a la puerta; con todo esto, a ti será su deseo, y tú te enseñorearás de él “ (Gén. 4, 7) y: “Mira, yo he puesto delante de ti hoy la vida y el bien, la muerte y el mal; porque yo te mando hoy que ames a Jehová tu Dios, que andes en sus caminos, y guardes sus mandamientos, sus estatutos y sus decretos, para que vivas y seas multiplicado, y Jehová tu Dios te bendiga en la tierra a la cual entras para tomar posesión de ella” (Deut. 30,15–16).

Erasmo asume que si tales prescripciones aparecen en las Escrituras como posibilidades es porque se pueden concretar perfectamente por el hombre, pues Dios no le revelaría al hombre en su Palabra cosas que no puede cumplirlas. Vemos que el razonamiento de Erasmo da un salto de lo “deóntico” (plano del deber ser, de la norma en sí) a lo fáctico (plano de lo que es, de la posibilidad), “si debo hacerlo, puedo hacerlo” el argumento pelagiano revivió.

Lutero advierte este error en el razonamiento pelagiano de Erasmo que asume ese “quisieres” del libro del Eclesiástico como si efectivamente “podrás”. Es más afirma Lutero: “ el entendimiento correcto es que con esta palabra del Eclesiástico y otras similares, el hombre es advertido de su impotencia que él, ignorante y arrogante como es, no conocería ni percibiría sin estas advertencias divinas” (Martín Lutero. La voluntad determinada. Ed. Concordia. Pág. 147).

Esa es justamente la función de la ley para Lutero, que el hombre tome conciencia de su estado, de su naturaleza pecaminosa que le impide cumplir la ley divina: Rom 3, 20 “ya que por las obras de la ley ningún ser humano será justificado delante de él; porque por medio de la ley es el conocimiento del pecado”.

Dios utiliza la ley como medio para llevarnos al conocimiento de nuestra impotencia dado que el hombre desconoce su propia incapacidad y la única manera de que éste tome conocimiento del lugar en que se encuentra es cuando Dios lo confronta con su divina ley.

Lo mismo ocurre con el segundo pasaje tomado por Erasmo el de Génesis 4, 7 donde se le muestra al hombre lo que debe hacer pero no lo que es capaz de hacer, en ese caso concreto Dios le dice a Caín que debe dominar el pecado y no cometerlo, cosa que como sabemos no se concreta ya que Caín posteriormente asesina a su hermano Abel, dado que ya se encontraba sometido al poder del mal. Y con respecto al tercer pasaje de Deuteronomio, que es un dicho de Moisés, ocurre exactamente lo mismo que en los anteriores, el hecho que aparezca un mandato divino como posibilidad no implica que sea concretable en la realidad. Para Lutero el hombre no se encuentra en una encrucijada en la manera que lo entiende Erasmo como la posibilidad constante de elegir entre el bien o el mal, sino en una encrucijada donde el primer paso es comprender que solo uno de los dos caminos es viable, la ley nos pone de manifiesto que es imposible transitar por nosotros mismo el camino del bien y que la única posibilidad de hacerlo es si Dios así lo concede por medio de su Espíritu, de otro modo el único camino posible para el hombre sería el del mal.

En Lutero la idea descripta por Erasmo sobre “libre albedrío”, no tiene lugar dentro de su teología, si se le atribuye al hombre esta libertad aún como mera posibilidad, se estaría haciendo una usurpación de un título que solo le corresponde a la divinidad misma. La aplicación del concepto del “*liberum arbitrium*” a la voluntad humana es un crimen de “lesa majestad” porque querer la ley y el evangelio, no querer el pecado ni la muerte, es cosa del poder divino solamente, por eso Lutero desarrolla el concepto de “albedrío esclavo” como contracara de la idea que expone Erasmo, el *servum arbitrium* es una exaltación a la libre majestad de Dios y su elección de gracia, donde Dios y el hombre tienen el título correcto que les corresponde. Dios es el Creador, el Soberano, el actuante, mientras que el hombre ocupa el lugar que le corresponde por haber sido creado como creatura.

Schopenhauer en su Obra Ensayo sobre el libre albedrío, refiriéndose al pensamiento de Lutero y siguiéndolo a éste expone: “Todos los hombres se ven obligados a admitir, como una consecuencia inevitable, que no existimos por obra de nuestra propia voluntad, sino por necesidad, del mismo modo en que nada hacemos por nuestro propio gusto ni por efecto directo de nuestro libre albedrío sino que Dios lo ha provisto todo, y nos guía Él, por un consejo y una virtud omniscientes e inefables” (Arthur Schopenhauer. Ensayo sobre el libre albedrío. Editorial Grafico. Pág. 84).

Lutero afirma que la carencia de libertad del hombre es característica de su condición de creatura "Yo sé, oh SEÑOR, que no depende del hombre su camino, ni de quien anda el dirigir sus pasos" (Jer. 10:23), dicha carencia de libertad le está oculta a éste mientras no conozca su propia realidad, su propia naturaleza pecaminosa y finitud. Solo cuando reconozca su real condición ante Dios, es capaz de reconocer la misericordia divina por medio la obra del Espíritu en su corazón.

A la voluntad humana Lutero la entiende no en analogía a la voluntad de Dios, sino todo lo contrario, existe una diferencia cualitativa infinita entre la voluntad del creador y la voluntad creada. Erasmo, en cambio la entiende en términos de analogía siempre y cuando el hombre por pleno ejercicio de su libertad elija seguir el bien ya que como vimos desde la perspectiva de este autor, el hombre se encuentra capacitado para hacerlo, el hombre participa de la libertad divina aunque de otra manera.

Con respecto al concepto de "servo arbitrio" hay que decir que Lutero lo utiliza tanto para el hombre no regenerado que se encuentra sometido y esclavo de su propia naturaleza pecaminosa, como para el hombre regenerado que reconoce su estado de creatura y se somete a su creador, sin embargo este sometimiento se debe entender en términos de una voluntad que nace con el encuentro con Dios que se lleva a cabo con autoridad y amor: Rom. 6, 16–17 "¿No sabéis que si os sometéis a alguien como esclavos para obedecerle, sois esclavos de aquel a quien obedecéis, sea del pecado para muerte, o sea de la obediencia para justicia? Pero gracias a Dios, que aunque erais esclavos del pecado, habéis obedecido de corazón a aquella forma de doctrina a la cual fuisteis entregados y libertados del pecado, vinisteis a ser siervos de la justicia".

Entonces el hombre caído es un ser no– libre en el sentido que se encuentra gobernado por el pecado que vive en su interior y que lo lleva a hacer lo malo, pero tampoco la buena voluntad, es decir en el hombre regenerado es libre, dado que Dios trabaja en ella y la impulsa. En los dos casos la voluntad no es autónoma, sino que se encuentra gobernada por fuerzas superiores al hombre que viven en su interior, es por eso justamente que el hecho de la regeneración o nueva naturaleza en el hombre necesariamente tiene que ser externa, es decir provenir de afuera de él por obra de Dios ya que de él mismo sería imposible porque en su interior se encuentra gobernado por el mal. Luego de su regeneración

quien gobierna en su interior es el Espíritu que mora en él: Jn 14, 17: "es decir, el Espíritu de verdad, a quien el mundo no puede recibir, porque ni le ve ni le conoce, pero vosotros sí le conocéis porque mora con vosotros y estará en vosotros".

Para Lutero el hecho de que el hombre tome conciencia de su falta de libertad en las cuestiones que atañen a su salvación es muy importante ya que el reconocimiento de que la voluntad no es libre destruye ese falsa interpretación del "tú debes" y el "yo puedo" con respecto a las prescripciones que se encuentran en las Escrituras y hace que el hombre comience por preguntar dónde se encuentra el puente que conduce del deber al hacer. Tal conocimiento de la "no libertad", para Lutero es fruto y regalo de la revelación divina en su dimensión de la ley.

Él mismo expresa en modo de confesión: "Yo, a la verdad, confieso de mí mismo que no desearía se me concediese el libre albedrío ni que se dejase cosa alguna en mi mano para poder aspirar a la salvación; no solo porque, en medio de tantas adversidades y peligros y entre tantas impugnaciones de los demonios, no lo podría guardar y retener –y siendo un demonio más potente que todos los hombres, ningún hombre se salvaría–, sino porque, aun sin peligros, sin adversidades y sin demonios, me vería forzado perpetuamente a luchar contra la incertidumbre y a golpear al aire con mis puños; y, aunque viviese y trabajase eternamente, nunca mi conciencia estaría cierta y segura de haber hecho lo que debía para satisfacer a Dios" (Ricardo García Villoslada. Martín Lutero II, En lucha contra Roma. Ed. Biblioteca de Autores Cristianos Serie Maior. Pág. 196)

Concluyendo el análisis de este debate y resumiendo el pensamiento de los protagonistas de la controversia, diríamos desde la perspectiva de Erasmo que: "El hombre es malo porque hace el mal", en el caso que éste eligiera hacerlo ya que también tiene la capacidad para obrar el bien, en este caso es el hombre quien se dicta sus propias leyes morales y en cada decisión que toma construye su propio destino y se encamina o se aleja hacia su propia salvación o condenación.

Mientras que desde el punto de vista de Lutero expresaríamos:–"El hombre hace el mal porque es malo", dado que su propia naturaleza que se encuentra caída lo determina a querer siempre lo malo, no puede elegir otra cosa que no sea el pecado.

# Capítulo XVII
# Calvino y Arminio

“Después de Pablo, no tuvo el cristianismo otro campeón de la doctrina superior a Calvino”

Calvino fue un reformador francés que simpatizó con la teología de Lutero y la profundizó, sistematizándola y librándola de ciertas ambigüedades del sacramentalismo de Lutero inconsistente a veces con su doctrina de la justificación por la fe sola.

“Así pues, aunque la verdad de Dios concuerda con la opinión común de los hombres de que la segunda parte de la sabiduría consiste en conocemos a nosotros mismos, sin embargo, hay gran diferencia en cuanto al modo de conocemos. Porque según el juicio de la carne, le parece al hombre que se conoce muy bien cuando fiado en su entendimiento y virtud, se siente con ánimo para cumplir su deber, y renunciando a todos los vicios se esfuerza con todo ahínco en poner por obra lo que es justo y recto. Más el que se examina y considera según la regla del juicio de Dios no encuentra nada en que poder confiar, y cuanto más profundamente se examina, tanto más se siente abatido, hasta tal punto que, desechando en absoluto la confianza en sí mismo, no encuentra nada en sí con que ordenar su propia vida.” (Institución. 2. I, 3, Trad. Valera, I, 162, 163). La voluntad también se ha corrompido (ibid., 2. 2. 26–3. 2) Todavía tenemos una tendencia natural a buscar lo que es bueno para nosotros, pero esto apenas sobrepasa el “apetito natural” que se encuentra en todos los animales. Nuestra voluntad está ahora atada al pecado, y por lo tanto no hay uno solo de nosotros que verdaderamente busque a Dios. Lo que llamamos “virtudes” de los paganos no eran sino espléndidos vicios. Y la poca virtud verdadera que tenían no se debía a su propia naturaleza, sino a la gracia de Dios. Por nuestros propios medios y voluntad, somos completamente incapaces de dirigimos hacia el bien. “Así que la voluntad estando ligada y cautiva del pecado, no puede en modo alguno moverse al bien, ¡cuánto menos aplicarse al mismo!; pues semejante movimiento es el principio de la conversión a Dios, lo cual la Escritura le atribuye totalmente a la gracia de Dios”. (ibid., 2. 3. 5 (trad. Valera, 1:201).

Con respecto a las diferencias teológicas existentes entre la doctrina de Juan Calvino y Jacobo Arminio, expondremos una serie de diferencias básicas y fundamentales que distinguen a una doctrina de la otra, aclarando que la doctrina de ambos autores no se agota en los puntos que tomaremos, este capítulo tiene más bien un sentido pedagógico para que el lector pueda diferenciar a grandes rasgos el pensamiento de cada teólogo. Se suele condensar el pensamiento de Juan Calvino en cinco puntos generales que lo diferencian por completo de la doctrina arminiana, estos puntos son los que desarrollaremos a continuación:

**a.–** Total depravación del hombre causada por el pecado original: En lo que respecta a la caída, Calvino expone que es necesario que el hombre se conozca tal cual es, es decir que sea consciente de su naturaleza pecaminosa, la que le viene dada por la desobediencia de Adán: "Aquel del que del todo nos hemos apartado, de manera que, cansados ya del miserable estado y condición en que estamos, gemimos y suspiramos por aquella excelencia que perdimos. Así pues, cuando decimos que el hombre no puede considerar en sí mismo nada de que gloriarse, entendemos que no hay en él cosa alguna de parte suya de la que se pueda enorgullecer" (Inst. de la Rel. Cr..T. I. Ed. Felire. 5º Ed.. Pág. 163) La desobediencia de Adán afecta radicalmente a la naturaleza humana, el hombre pierde su libre albedrío y queda determinado o esclavizado al pecado, no puede querer algo diferente a lo que su naturaleza le manda, todos nacimos de la simiente de Adán por tanto todos somos culpables ya que pecamos en él: "Por tanto, todos nosotros, al ser engendrados de una simiente inmunda, nacemos infectados del pecado, y aún antes de ver la luz estamos manchados y contaminados ante la faz de Dios. Porque ¿quién hará limpio a lo inmundo? Nadie, como está escrito en el libro de Job (14,4)" (Ibid. Pág. 166).

Calvino acentúa constantemente en el cambio radical que se opera en el hombre luego del pecado original ya que la antropología del reformador francés es clave para luego comprender su soteriología que tiene como punto de partida el análisis de la naturaleza humana corrompida después de Adán: "la vida espiritual de Adán era estar unido con su Creador, su muerte fue apartarse de Él. Y no hemos de maravillarnos de que con su alejamiento de Dios haya arruinado a toda su posteridad, pues con ello pervirtió todo el orden de la naturaleza en el cielo y en la tierra (...) Por ello, al borrarse en él la imagen celestial, no ha sufrido él solo este castigo, consistente en que la sabiduría, poder, santidad,

verdad y justicia de que estaba revestido y dotado hayan sucedido la ceguera, la debilidad, la inmundicia, la vanidad y la injusticia, sino que toda su posteridad se ha visto envuelta y encenagada en estas mismas miserias. Ésta es la corrupción que por herencia nos viene, y que los antiguos llamaron pecado original, entendiendo por la palabra "pecado" la depravación de la naturaleza que antes era buena y pura" (Ibid. Pág. 165).

Es interesante ver que para Calvino a diferencia de otros teólogos el pecado, no se limita a un hecho o acción particular del hombre que ofende la ley de Dios, sino que el pecado es una constante en el ser humano, es inherente a su naturaleza misma, todo lo que hace, lo hace en pecado aún las obras que parecerían éticamente correctas ante Dios son inmundicias, porque salen de un árbol que no puede dar jamás frutos buenos agradables al Creador, solo sería posible el cambio en su naturaleza si el mismo Dios le da un corazón nuevo.

**b.–** Elección Incondicional: Siguiendo con el punto anterior, si el hombre está muerto espiritualmente, cautivo en el pecado y sin entendimiento espiritual e inclinado naturalmente a lo malo, entonces, el remedio para solucionar esta condición, debe encontrarse fuera del hombre mismo, es decir en Dios. El hombre es incapaz de salvarse a sí mismo, ya que la caída en Adán fue total, y si solo Dios puede salvar, y si no todos son salvados, entonces llegamos a la conclusión que Dios escoge a sus elegidos que serán salvos. En las Escrituras encontramos textos como Deut. 7, 7–8 donde se expresa lo siguiente: "No por ser vosotros más que todos los pueblos os ha querido Jehová y os ha escogido, pues vosotros erais el más insignificante de todos los pueblos; sino por cuanto Jehová os amó..." o en Efesios 1, 3–4: "Bendito sea el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo (...) según nos escogió en él antes de la fundación del mundo, para que fuésemos santos y sin mancha delante de él". Queda claro que esta elección "no depende del que quiere, ni del que corre, sino de Dios que tiene misericordia" (Rom. 9, 16).

Para Calvino hay una doble predestinación: Dios predestina a sus elegidos a la Salvación (accionar activo) y a los demás para perdición. Sin embargo respecto a esto último hay que tener en cuenta que Dios no obra de manera activa haciendo que los" no elegidos" se condenen, sino que directamente los deja en su estado natural, es decir en pecado, hay un accionar pasivo de Dios con respecto a ellos. En relación a esto Calvino expone: "Jamás nos convenceremos como se debe de que nues-

tra salvación procede y mana de la fuente de la gratuita misericordia de Dios, mientras no hayamos comprendido su eterna elección, pues ella, por comparación, nos ilustra la gracia de Dios, en cuanto que no adopta indiferentemente a todos los hombres a la esperanza de la salvación, sino que a unos da lo que a otros niega" (Inst..Tomo II. Ed. Felire. 5º Edición. Pág. 724).

La razón por la cual Dios elige a unos para salvación y a otros para condenación es un misterio para Calvino: "cuando quieren saber los secretos de la predestinación, penetran en el santuario de la sabiduría divina, en el cual todo el que entre osadamente no encontrará cómo satisfacer su curiosidad y se meterá en un laberinto del que no podrá salir. Porque no es justo que lo que el Señor quiso que fuese oculto en sí mismo y que Él solo lo entendiese, el hombre se meta sin miramiento alguno a hablar de ello, ni que resuelva o escudriñe desde la misma eternidad la majestad y grandeza de la sabiduría divina, que Él quiso que adorásemos, y no que la comprendiésemos, a fin de ser para nosotros de esta manera admirable" (Ibid. Pág. 725).

Como el por qué de la predestinación no ha sido revelado en las Escrituras, para Calvino no hay nada que el hombre pueda hacer para conocer lo que Dios no quiso revelar, porque como él mismo dice sería como penetrar en el campo de la sabiduría divina y en ese sentido el hombre se encuentra absolutamente limitado.

Aunque la respuesta del por qué Dios predestina a algunos para que se salven y a otros no, no se encuentre expuesta en la Escritura, en el sentido de que conocemos solamente que es porque Dios así lo quiso, esto no quiere decir que no sea una doctrina bíblica bastante fundamentada y desarrollada en toda la Escritura. Calvino expresa al respecto: "Nadie que quiere ser tenido por hombre de bien y temeroso de Dios se atreverá a negar simplemente la predestinación, por la cual Dios ha adoptado a los unos para la salvación y ha destinado a los otros a la muerte eterna (...). Pues bien, Dios ha dado testimonio de esta predestinación, no solamente respecto a cada persona particular, sino también a toda la raza de Abraham a la cual ha propuesto como ejemplo para que todo el mundo comprenda que es Él quien ordena cuál ha de ser la condición y estado de cada pueblo y nación" (Ibid Págs. 728–729).

La predestinación además de ser una doctrina bíblica fuertemente fundamentada es para el teólogo francés: "el eterno decreto de Dios, por el que ha determinado lo que quiere hacer de cada uno de los

hombres. Porque Él no los crea a todos con la misma condición, sino que ordena a unos para la vida eterna, y a otros para condenación perpetua. Por tanto, según el fin para el cual el hombre es creado, decimos que está predestinado a vida o a muerte" (Ibid. Págs. 728–729).

**c.–** Expiación Limitada: La expiación de nuestros pecados fue consumada por Cristo que con su muerte en la cruz sufrió la ira de Dios justo que nos correspondía a nosotros y salvó a sus escogidos del pecado como lo sostiene Calvino, es decir por aquellos que el Padre escogió en él antes de la fundación del mundo como aparece en Efesios 1:4 o en Juan 17:9: "Yo ruego por ellos; no ruego por el mundo, sino por los que me diste; porque tuyos son".

Para Calvino "La cruz era maldita, no solo según el parecer de los hombres, sino también por decreto de la ley de Dios (Dt. 21, 22–23). Por tanto, cuando Jesucristo fue puesto en ella, se sometió a la maldición. Y fue necesario que así sucediese, que la maldición que nos estaba preparada por nuestros pecados, fuese transferida a Él, para que de esta manera quedáramos nosotros libres". (Juan Calvino. Inst. Tomo I. Ed. Felire. 7º Ed. Pág. 163).

Cristo da la vida por sus elegidos convirtiéndose Él en objeto de la ira de Dios por nuestros pecados, castigo que merecíamos nosotros y que él lo pagó por amor a los suyos. Así Calvino dice: "aún en su muerte tiene el primer lugar su sacrificio voluntario; porque de nada nos hubiera servido para nuestra salvación su sacrificio, sino se hubiese ofrecido libremente. Por eso el Señor, después de haber dicho que daba su vida por sus ovejas, añade expresamente que nadie se la quita sino que Él mismo la entrega (Jn 10, 15–18)" (Ibid. Pág. 373).

Solo en Cristo insiste Calvino, la salvación es posible, sin Él y su muerte en cruz, todos seríamos condenados, por ello escribe: "los que Dios ha tomado como hijos suyos no se dice que Él los ha elegido en ellos mismos, sino en Cristo (Ef. 1,4); pues no podía amarlos, ni honrarlos con la herencia de su Reino, sino haciéndolos partícipes de Él. Ahora bien, si somos elegidos en Él, no hallaremos la certeza de nuestra elección en nosotros mismos; ni siquiera en Dios Padre, si lo imaginamos sin su Hijo. Por eso Cristo es para nosotros a modo de espejo en quien debemos contemplar nuestra elección, y en el que la contemplaremos sin llamarnos a engaño" (Juan Calvino. Institución de la Religión Cristiana. Tomo II. Ed. Felire. 7º Edición. Pág. 767).

La diferencia entre Calvino y Lutero en este punto estriba en que para Calvino, Cristo solo murió por los suyos, es decir por los elegidos, mientras que para el reformador alemán, Cristo muere por los pecados de todo el mundo, pero los frutos de su muerte son solo eficaces en los elegidos. Finalmente los dos reformadores concluyen en lo mismo.

**d.–** Gracia Irresistible: Si los hombres son incapaces de salvarse a sí mismos debido a su naturaleza caída, y dado que Dios por su gracia e infinita misericordia decide salvarnos enviando a su hijo a pagar las culpas de nuestros pecados, deducimos de todo ello que la gracia de Dios es absoluta en lo que respecta a nuestra salvación y que no hay quien pueda resistirse a ella. El llamado en los elegidos es eficaz y completamente por gracia de Dios quien mediante su Espíritu trabaja en el corazón y mente de los mismos para hacer que se arrepientan de sus pecados regenerándolos y luego los justifica. Sin la intervención divina abriendo el corazón de los hombres, nadie vendría a Cristo. Calvino escribe al respecto: "Porque siendo Él aquel a cuyo cuerpo el Padre ha determinado incorporar a quienes desde la eternidad ha querido que sean suyos, de forma que tenga como hijos a todos cuanto reconoce como miembros del mismo, tenemos un testimonio lo bastante firme y evidente de que estamos inscriptos en el libro de la vida, si comunicamos con Cristo." (Ibid Pág. 767).

Como vemos para Calvino aquellos que desde el principio Dios los ha elegido como hijos suyos, es imposible que se pierdan o que no se consume su salvación por motivos inherentes a cada persona ya que como dijimos la salvación no depende del hombre sino de Dios y no hay quien pueda resistir a ello.

Es Dios quién interviene para salvar al hombre por medio de Jesucristo. Este llamado siempre viene al pecador por medio de la Palabra de Dios, la cual es aplicada infaliblemente por medio de la operación del Espíritu Santo, es un llamado poderoso y efectivo para salvación: "Los gentiles, oyendo esto, se regocijaban y glorificaban la palabra del Señor, y creyeron todos los que estaban ordenados para vida eterna" (Hechos 13:48).

**e.–** Perseverancia final de los Santos: La salvación que se realiza por gracia de Dios y mediante su absoluta soberanía y designios termina con el cumplimiento de su inquebrantable propósito de que "aquellos que antes conoció" (Rm 8, 29) sean unidos eternamente con su Salva-

dor. Para Calvino la salvación no se pierde, porque como analizamos en los puntos anteriores no depende del hombre sino de Dios y “el que comenzó en vosotros la buena obra, la perfeccionará hasta el día de Jesucristo.” (Filipenses 1:6). Calvino insiste mucho en la perseverancia de la fe de los elegidos en Cristo y así escribe: “Porque todos aquellos a quienes el Señor ha adoptado y recibido en el número de sus hijos, deben preparase a una vida dura, trabajosa y llena de males. Porque la voluntad del Padre es de esta manera ejercitar a los suyos, para ponerlos a prueba” (Juan Calvino. Institución de la Religión Cristiana. Tomo I. Ed. Felire. 7º Edición. Pág.537).

Los frutos de la salvación en los elegidos son los que confirman su elección que como dijimos no se puede perder una vez que Dios la otorgó, Calvino escribe sobre esto que “los frutos de la regeneración que en sí mismo contemplan les sirven de argumento y de prueba de que el Espíritu Santo reside en ellos, con esto se confirman y animan para esperar en todas sus necesidades el favor de Dios, viendo que en una cosa tan importante lo experimentan como Padre.” (Ibid Pág. 608) La salvación es un regalo de Dios para el hombre, y como regalo no se lo quita más: “”Y esta es la voluntad del Padre, el que me envió: Que de todo lo que me diere, no pierda yo nada, sino que lo resucite en el día postrero.” (Juan 6:39). “Y yo les doy vida eterna; y no perecerán jamás, ni nadie las arrebatará de mi mano.” (Juan 10:28). “Ahora, pues, ninguna condenación hay para los que están en Cristo Jesús. . .” (Romanos 8:1). En la Confesión Bautista de 1689 encontramos el siguiente texto: “Aquellos a quienes Dios ha aceptado en el Amado, y ha llamado eficazmente y santificado por Su Espíritu, y a quienes ha dado la preciosa fe de Sus elegidos, no pueden caer ni total ni definitivamente del estado de gracia, sino que ciertamente perseverarán en él hasta el fin, y serán salvos por toda la eternidad, puesto que los dones y el llamamiento de Dios son irrevocables...” (Confesión Bautista de 1689, Capítulo 17; párrafo 1).

Ahora analizaremos las bases de la doctrina de Jacobo Arminio, que paradójicamente fue discípulo de Teodoro de Beza, quien había sido discípulo del mismo Calvino. Arminio y sus seguidores tomaron una postura más moderada con respecto al pecado original, una especie de semi–pelagianismo, aceptaron que el hombre pese a la caída de Adán conserva su libre albedrío y en consecuencia este es en última instancia el autor y responsable de su salvación o condenación.

Al igual que a la doctrina calvinista se suele resumir la doctrina arminiana en cinco puntos fundamentales:

**a.–** Libre Albedrio Humano: Para Arminio la naturaleza humana fue afectada por la caída de Adán pero no en su totalidad como lo admite Calvino, el hombre aún conserva su libre albedrio y puede elegir creer en Dios. Sin embargo Arminio acepta que el hombre por sí solo no puede arrepentirse y creer sin que Dios mediante su gracia lo capacite para que se arrepienta y crea, pero no interfiere con la libertad del hombre. Cada pecador posee una voluntad libre, y su salvación depende de cómo la use. La libertad del hombre consiste en su habilidad para escoger el bien sobre el mal en los asuntos espirituales; su voluntad no es esclava a la naturaleza pecaminosa. El pecador tiene el poder para cooperar con el Espíritu de Dios y ser regenerado o resistir la gracia de Dios y perecer. La fe dentro de este esquema es el don del hombre hacia Dios; es su contribución para la salvación.

**b.–** Elección Condicionada: Los arminianos creen que la elección de Dios para la salvación se basa en escoger bajo condición de su pre–ciencia aquellos que lo eligen primero a Él de manera libre ya que como expusimos en el punto anterior el hombre aún conserva su libre albedrio, el pecado original simplemente lo afectó. La fe en la cual Dios fundamenta su decisión no fue dada al pecador por Él, es decir que no fue creada por el poder regenerador del Espíritu Santo, sino que resulta de la voluntad del hombre. En definitiva es la decisión del pecador por Cristo y no la decisión de Dios por el pecador, la causa final de la salvación.

**c.**–Expiación Universal: La obra redentora de Cristo fue para que todo el mundo fuera salvo pero sin embargo, esta obra de redención no es eficaz ya que queda supeditada a la libre voluntad del hombre el que se concrete o no. Cristo murió por todos y cada uno de los hombres, pero solamente aquellos que creen en Él serán salvos. Con esta interpretación se reduce el valor del acto redentor de Cristo ya que su muerte solo hizo posible que Dios perdonara los pecados de los pecadores sobre la condición de que ellos creyeran. En definitiva podemos decir que la expiación de Cristo es para los arminianos, universal, necesaria y única pero no eficaz ya que en última instancia su concreción depende del libre albedrio humano.

**d.–** Gracia Resistible: Dentro de la lógica arminiana, la gracia de Dios puede ser siempre resistida por el hombre y siendo así este es

quien elige salvarse o condenarse. El Espíritu Santo llama externamente a los hombres pero considerando que el hombre posee su libre albedrio, éste puede exitosamente resistir a la llamada del Espíritu. El Espíritu no puede regenerar por si solo al pecador sin que éste decida creer; la fe para Arminio es un fruto o una contribución del hombre para su salvación que hace posible su nuevo nacimiento. Así, la voluntad libre del hombre limita el Espíritu en la aplicación de la obra salvadora de Cristo. Hasta que el pecador no responda, el Espíritu no puede dar vida. La Gracia de Dios encuentra su gran límite en el hombre pudiendo ser resistida o despreciada por éste.

**e**– Pérdida de la Salvación: Como el hombre puede aceptar o rechazar la gracia de Dios, es decir como su salvación depende de él y no de Dios, es posible que pueda perder la salvación por él conquistada en cualquier momento ya que depende de sus obras y perseverancia en la fe. Como vemos estos dos tipos de teología: la arminiana y la calvinista siguen pautas lógicas de pensamiento, la base o vértebra de sus doctrinas son consecuentes con sus últimas afirmaciones. En el sistema arminiano gira en torno al hombre y a su libre albedrío, la salvación es completada por medio de los esfuerzos combinados de Dios, quien toma la iniciativa pero que espera la respuesta del hombre que constituye el factor determinante. Dios ha proveído salvación a todo el mundo, pero su provisión se hace efectiva solamente para aquellos quienes por su propia libre voluntad, “escogen” cooperar con Él y aceptan la oferta de su gracia. En lo más determinante con respecto a la salvación es el hombre y no Dios quien juega el rol decisivo.

En el calvinismo, por el contrario, todo el sistema gira en torno a Dios y su Gracia Soberana. La Salvación es completada por la fuerza todopoderosa de Dios y no hay quien pueda resistir a ella. El Padre escoge las personas, el Hijo muere por ellos y el Espíritu Santo hace efectiva la muerte de Cristo al traer a los escogidos a la fe y al arrepentimiento, de esta manera pone la Ley de Dios en sus corazones y hace que éstos puedan obedecerle. El proceso entero de la salvación: elección, redención, regeneración y justificación es obra de Dios y de su Gracia. Es pues, Dios y no el hombre quien determina a los que serán los recipientes de su don de salvación.

# Capítulo XVIII
# John Wesley y George Whitefield

John Wesley nació en 1703 en Epworth, Inglaterra, fue un teólogo cristiano al que junto con su hermano Charles Wesley se los reconoce como importantes predicadores, de cuyo accionar se inspiró el Movimiento Metodista inglés. Su teología se enfocaba en temas como la necesidad del "nuevo nacimiento", la santidad por la fe, y el cambio social. En este capítulo nos enfocaremos principalmente en la antropología wesleyana, la existencia o no del libre albedrío para el predicador inglés y el debate que tuvo George Whitefield, un anglicano con doctrina calvinista con el que tuvo una controversia sobre temas como la predestinación, la salvación y el rol del hombre en tal proceso. Comenzaremos exponiendo las ideas de Wesley sobre los efectos del pecado original en el hombre y cómo queda afectada la naturaleza humana posterior a este hecho.

En uno de sus sermones Wesley escribe sobre la condición humana lo siguiente: "Dios vio que todo, en su totalidad, era malo, contrario a la rectitud moral; contrario a la naturaleza de Dios, que necesariamente incluye todo bien; contrario a la divina voluntad, norma eterna del bien y del mal; contrario a la imagen pura y santa de Dios, a la cual el humano fue originalmente creado, y en la cual permanecía cuando Dios, examinando las obras de sus manos, vio que todo ello era bueno en gran manera; contrario a la justicia, la misericordia y la verdad, y a las relaciones esenciales que cada persona tiene con su Creador y sus congéneres (...) Dios, quien vio que todo designio de los pensamientos del corazón de ellos era de continuo solamente el mal, así mismo vio que siempre era lo mismo, que era de continuo, cada año, cada día, cada hora, cada momento. Nunca se desviaba hacia el bien" (John Wesley. Sermón 44. Pdf, Pág. 91– 92).

En uno de sus primeros sermones decía: "Todas las bendiciones que Dios le ha conferido al ser humano vienen únicamente de su gracia, liberalidad y favor. Vienen de su favor inmerecido, totalmente inmerecido, puesto que no tenemos derecho alguno a la más mínima de sus misericordias. Fue por pura y libre gracia que Dios formó al hombre del polvo de la tierra, y sopló en su nariz aliento de vida, (Gn. 2.7) y puso sobre esa alma el sello de la imagen divina, y lo puso todo debajo de

sus pies. (Sa. 8.6.) Es la misma gracia que guarda en nosotros hasta el día de hoy la vida, el aliento, y todas las cosas. Porque nada que seamos, o tengamos, o hagamos, merecerá jamás la más mínima dádiva divina. Porque también hiciste en nosotros todas nuestras obras. (Is. 26.12). Todas estas cosas no son sino otras tantas pruebas de la gratuita misericordia de Dios. Y cualquier justicia o rectitud que el humano tenga, eso también es don de Dios. ¿Con qué, pues, podrá el pecador expiar el menor de sus pecados? ¿Con sus propias obras? No. Por muchas y santas que éstas fuesen, no son suyas sino de Dios. Por sí mismas, son inicuas y pecaminosas, y por tanto cada una de ellas requiere una nueva expiación.

El árbol podrido no puede dar sino frutos podridos. El corazón humano está completamente corrompido y es cosa abominable; se halla destituido de la gloria de Dios, (Ro. 3.23) de esa gloriosa justicia que fue inicialmente impresa sobre su alma, según la imagen de su gran Creador. No teniendo pues qué alegar, ni justicia ni obras, la boca enmudece ante Dios.

Ahora pues, si el pecador halla favor ante Dios, ello es gracia sobre gracia. (Jn. 1.16) Si Dios se digna todavía derramar sobre nosotros nuevas bendiciones (sí, y la mayor de ellas es la salvación) ¿qué hemos de decir sino '¡gracias a Dios por su don inefable!'? (2 Co. 9.15)". (La Salvación por la fe, Predicado en la Iglesia de Santa María, Oxford, ante aquella universidad, el día 11 de junio de 1738. Las ediciones más antiguas dan la fecha como el 18 de junio. Pero sabemos que en esa fecha Wesley se encontraba en Alemania). Wesley seguía sin dudas a la tradición paulina que atravesaba la Carta a Diogneto (S. III) que decía "Y ¿qué otra cosa hubiera podido encubrir nuestros pecados sino su justicia? Nosotros que no amamos a Dios ni al prójimo y somos malos, ¿en quién hubiéramos podido ser justificados sino únicamente en el Hijo de Dios?"

Es notable que Wesley diga que el hombre es el árbol malo que no puede dar sino frutos malos, uno de los frutos de su maldad, es sin dudas la incredulidad. ¿Será consecuente en afirmar Wesley que entre todas las cosas que perdió el hombre al caer, también perdió el libre albedrío?

Como vemos, para Wesley, los efectos del pecado original son radicales en el hombre, su naturaleza no solo deja de ser semejante a la de Dios sino que se vuelve antagónica, contraria a la de su Creador:

"Las Escrituras previenen que por la desobediencia de un hombre todos fueron constituidos pecadores; que en Adán todos mueren, mueren espiritualmente, habiendo perdido la vida y la imagen de Dios; que Adán, caído y pecador, engendró un hijo a su semejanza; ya que no era posible que lo engendrara a ninguna otra semejanza, porque ¿quién puede obtener algo limpio de lo inmundo? Que por consiguiente nosotros, así como los otros humanos, estábamos por naturaleza muertos en delitos y pecados, sin esperanza y sin Dios en el mundo, y éramos, por lo tanto, hijos de ira; que toda persona puede decir: "En maldad he sido formado, y en pecado me concibió mi madre"(Salmo 51, 5); que no hay diferencia, por cuanto todos pecaron y están destituidos de la gloria de Dios, de esa gloriosa imagen de Dios a la cual el ser humano fue originalmente creado. Y por tanto, cuando Dios miró desde los cielos sobre los hijos de los hombres, vio que todos se desviaron, a una se han corrompido, no hay ningún justo, no hay ni siquiera uno, ninguno que sinceramente busque a Dios (Rm 3, 11–12). Y esto justamente concuerda con lo declarado por el Espíritu Santo en las palabras citadas anteriormente: "Dios vio", cuando miró hacia abajo desde el cielo, "que la maldad de los hombres era mucha en la tierra"(Salmo 14, 3–4), tan grande que todo designio de los pensamientos del corazón de ellos era de continuo solamente para el mal. Esta es la evaluación de Dios acerca del humano." (John Wesley. Sermón 44. Pdf, Pág. 88– 89).

El hombre como consecuencia del pecado original, queda totalmente impedido a buscar a Dios, pierde su libre albedrío en ese sentido ya que después de la caída para lo único que está potencialmente capacitado es a pecar, al mal. Pese a lo que venimos exponiendo sobre la antropología wesleyana, que en este sentido es igual de radical que la antropología calvinista en cuanto a la depravación total del hombre, Wesley no es consecuente en sus escritos siguientes con esta idea de la "incapacidad humana para buscar a Dios" y esto queda al descubierto en el análisis que realiza sobre cuestiones soteriológicas.

Wesley escribe textualmente en el sermón cuarenta y cuatro que el hombre está "muerto espiritualmente", por tanto "la gracia o el amor de Dios, de donde procede nuestra salvación no depende de ningún poder ni mérito del hombre; no, en ningún grado, ni en forma total ni en parte. No depende en manera alguna de las buenas obras o la justicia del que la recibe; ni nada que él haya hecho, ni nada que sea. No depende de sus esfuerzos. No depende de su buen temperamento, o sus buenos

deseos, o buenos propósitos, o buenas intenciones; porque todos éstos fluyen de la libre gracia de Dios; son solamente arroyos, no son la fuente. Son los frutos de la libre gracia, no su raíz. No son la causa, sino los efectos de ella. Sea cual fuere el bien que haya en el hombre, o que éste haga, su autor y hacedor es Dios. Así es su libre gracia en todos; esto es, en ninguna manera depende de ninguna capacidad o mérito del hombre, sino solamente de Dios, quien libremente nos dio a su Hijo, y con Él nos da todas las cosas" (Reginald Kissack. Así pensaba John Wesley. Ed. El Camino. Bs As. 1963. Pág. 48–49).

Sin embargo, Wesley en sus posteriores sermones desarrolla el concepto de la "gracia anticipante", un concepto que se torna incompatible con las premisas agustinas de su antropología teológica donde exponía literalmente que el hombre está muerto y que es incapaz de Dios. Es así que escribe: "si Dios "obra en ustedes" entonces "ocúpense de su propia salvación". La palabra que fue traducida como "ocuparse" tiene, en el texto original, la connotación de hacer algo cabalmente. "Su propia salvación", es decir, algo que ustedes mismos deben hacer, de lo contrario nadie más podrá hacerlo por ustedes. "Su propia salvación", salvación que comienza con lo que muy acertadamente se ha llamado una "gracia anticipante". Nos referimos así al deseo primero de agradar a Dios, al primer atisbo de conocimiento con respecto a su voluntad, y a tener esa primera sensación, leve y transitoria, de que hemos pecado contra él. Todo esto ya es señal de vida, de cierto grado de salvación; es el primer paso para librarnos de nuestra ceguera e insensibilidad hacia Dios y todo lo referido a él. Esta salvación se continúa con la "gracia convincente", generalmente denominada "arrepentimiento" en las Escrituras, que nos permite alcanzar un mayor conocimiento de nosotros mismos, y avanzar más en el proceso de librarnos de nuestros corazones de piedra. Luego experimentamos la verdadera salvación de Cristo, mediante la cual "por gracia, somos salvos por fe". Esta salvación comprende dos grandes áreas: justificación y santificación. Por medio de la justificación somos salvos de la culpa del pecado, y recuperamos el favor de Dios". (John Wesley. Sermón 85. Trabajando por nuestra propia salvación. Pdf. Pág. 88–89).

En esta cita, Wesley es claro, la salvación solo puede consumarse con un acto que el hombre debe realizar, nadie más puede hacerlo por él, ni siquiera Dios en su totalidad ya que el obrar de Dios en este punto se limita a enviarle al hombre la gracia anticipante, pero este puede o

no aceptarla. Si bien el proceso de salvación tiene como punto de partida el hecho histórico de la muerte de Cristo para nuestra redención, lo que llamaríamos una justificación extrínseca y general en el sentido que Cristo murió por todos nosotros, el hombre solo tiene la posibilidad de acoger este mérito de Cristo si es que se arrepiente de sus pecados.

La pregunta que nos surge al respecto de esto es ¿cómo actúa la gracia anticipante y el poder del Espíritu Santo en todos nosotros? Para Wesley la gracia anticipante y la convincente ( que convence al hombre de sus faltas ante Dios) actúan extrínsecamente en el hombre y lo preparan para recibir o no esta gracia de acuerdo a su libre albedrío y es aquí que reside la gran contradicción de Wesley que por un lado acepta que el hombre está muerto espiritualmente y con un corazón de piedra y por otro acepta que aun así el hombre desea agradar a Dios, puede tomar conciencia de sus faltas, por supuesto que lo hace con ayuda de la gracia, pero aun así no deja de ser contradictoria su antropología que sostiene la caída total del hombre por el pecado original pero después acepta que éste puede hacer algo por su salvación, es necesario que primero reciba la vida y esto únicamente es posible por Gracia de Dios ya que el hombre no puede darse la vida así mismo, es Cristo quien solamente se la puede dar, quien es “el Camino, la Verdad y la Vida” (Jn 14.6).

Wesley sostiene que el arrepentimiento y la fe se complementan mutuamente y esto solo es posible si la gracia anticipante y la convincente actuaron antes. Para él: Por medio del arrepentimiento sentimos el pecado que permanece en nuestros corazones, adhiriéndose a nuestras palabras y acciones. Por fe recibimos el poder de Dios en Cristo, que purifica nuestros corazones y limpia nuestras manos. Por el arrepentimiento permanecemos conscientes de que merecemos el castigo por nuestras inclinaciones, palabras y acciones. Por la fe somos conscientes de que nuestro abogado con el Padre está continuamente intercediendo a nuestro favor y, por tanto, quitando continuamente toda condenación y castigo de nosotros. Por el arrepentimiento tenemos una firme convicción de que no hay poder en nosotros. Por la fe recibimos, no únicamente misericordia, sino gracia, para alcanzar misericordia y hallar gracia para el oportuno socorro. (Sermón 14 284 El arrepentimiento del Creyente). En Wesley el arrepentimiento llega al hombre cuando éste toma consciencia de sus pecados, con la ayuda recordemos

de la gracia convincente, mientras que por la fe reconoce la Salvación que le viene dada por Cristo.

Como dijimos Wesley en cuestiones soteriológicas no es radical como si lo es con la caída por el pecado original, pese a sus anteriores afirmaciones para el predicador inglés, el hombre se encuentra enfermo por el pecado, no muerto pero si con algún tipo de impedimento, es así que escribe: "Los "enfermos", a quienes el peso de sus pecados abruma y resulta intolerable, son quienes tienen necesidad de médico; quienes se sienten culpables, y gimen bajo el peso de la ira de Dios, son quienes necesitan perdón. Quienes que se sienten ya condenados, no solo por Dios sino también por su propia conciencia, como por mil testigos, de su iniquidad y transgresiones de pensamiento, palabra y obra, son los que claman por "aquel que justifica al impío" mediante la redención que es en Cristo Jesús (John Wesley. Sermón 5. La justificación por la fe. Pdf. Pág. 110–11) El hombre se reconoce enfermo por medio del arrepentimiento que es un acto sinergista (el hombre más la gracia convincente) y solo después de esto se da cuenta de la necesidad del médico que es Cristo que es el único que lo puede justificar y dar nueva vida. El acto de la justificación y del nuevo nacimiento se dan para Wesley en el mismo momento, se trata de un acto monergista en este caso, solo Dios puede realizarlo: "Es el gran cambio que Dios opera en el alma cuando la trae a la vida, cuando la levanta, de la muerte del pecado a la vida de justicia. Es el cambio obrado en toda el alma por el todopoderoso Espíritu de Dios cuando ella es de nuevo creada en Cristo Jesús, cuando es renovada conforme a la imagen de Dios, en la justicia y santidad de la verdad, cuando el amor al mundo es transformado en el amor a Dios, el orgullo en humildad, la pasión en mansedumbre, el odio, la envidia y la malicia en un amor sincero, tierno y desinteresado por todo el género humano. En una palabra, es ese cambio mediante el cual la mente terrenal, animal, diabólica se transforma en el sentir que hubo también en Cristo Jesús". (Sermón 45.El nuevo nacimiento. Pág. 114).

Wesley acepta que solo Dios tiene el poder para justificar al hombre y con respecto a la santificación, que es lo que sigue luego de la justificación y nuevo nacimiento, el predicador inglés escribe: "Es estar renovado a la imagen de Dios, en justicia y verdadera santidad (...) Es la vida de Dios en el alma. Es tener la mentalidad que había en Cristo capacitándonos a andar como él anduvo (...) Por santificación entende-

mos a uno a quien Dios ha santificado en su cuerpo, en su alma, en su espíritu (...) Es uno que ama a su prójimo como a sí mismo porque ama al Señor su Dios con todo su corazón y le sirve con todas sus fuerzas. (...) Es tener el alma tan inflamada del amor de Dios que continuamente ofrece todo pensamiento, palabra y acción, como un sacrificio espiritual aceptable a Dios, mediante Cristo" (John Wesley. Theology Today. Ed. Abingdon Press. New York, Nashville. 1940. Pág. 102).

Para Wesley la santificación es un don de Dios que se va consolidando a lo largo de la vida del hombre luego que éste ha sido justificado, solo se da mediante la comunión con Dios, que es fuente y dador de vida. Para Gattinoni "solo podemos entender la doctrina wesleyana si nos percatamos que Wesley sacó la doctrina de la santificación, del sistema de los actos meritorios (...) para ubicarla entera y exclusivamente en el de la gracias (fideísmo). Es decir que la santificación no es algo lograble a partir de la gracia, sino es un sazonamiento dentro de ella. Y si a Lutero le debemos el acento de la justificación por la fe, a Wesley debemos el de la santificación por la fe" (Carlos Gattinoni. Principios del Movimiento Metodista. Ed. Servir. Bs As. 1982. Pág. 150).

Además de la santificación a nivel personal, Wesley hace hincapié en la santificación social, para él el cristianismo es una religión social y socialmente debe manifestarse en un triple dimensión: "I. En amor al hermano en Cristo y a la santa hermandad en general. II. En amor al prójimo quienquiera que sea, aun cuando fuera nuestro enemigo, aun cuando viva sumido en pecado, en abierta rebelión al amor y santidad de Dios. III. En amor que se compromete con el prójimo y confronta los pecado sociales y los males estructurales, para remediarlos" (Ibid. Pág. 157).

Habiendo expuesto brevemente algunas ideas de la teología wesleyana, pasaremos a analizar el debate que mantuvo Wesley con George Whitefield en 1740, el tema central de la controversia fue la redención y en consecuencia la predestinación.

Deja claro Justo González que Wesley tuvo que aclarar el modo en que entendía la vida cristiana y el proceso de la salvación cuando se le acusó de Arminiano. Fue una acusación que aceptó gustoso, aunque no le gustaba la controversia estéril (según él) entre arminianos y calvinistas y dejó bien claro que en su opinión los defensores del Sínodo de Dort habían tergiversado las opiniones de los arminianos. Sobre los

calvinistas ortodoxos declaró, con cierto sarcasmo, que el Sínodo de Dort "no fue tan numeroso ni tan erudito, pero sí tan parcial como el Concilio o Sínodo de Trento". (The Works 01 John Wesley, reimpresión fotográfica de la edición de 1872 (Grand Rapids Michigan, 1958–59,1:103). Dice Wesley al respecto "Te lo digo clara y llanamente. Creo que la elección normalmente significa una de dos cosas: en primer lugar, un señalamiento que Dios les hace a personas particulares para una obra específica en el mundo. Y creo que tal elección no es solamente personal, sino también absoluta e incondicional. Fue así que Dios eligió a Ciro. [...] Creo que la elección significa, en segundo lugar, un decreto divino por el cual algunos son destinados a la bienaventuranza eterna. Pero sostengo que esta elección es condicional, y lo mismo con respecto a la reprobación que es su contraparte. Creo que el decreto eterno sobre ambas se expresa en las siguientes palabras: "Quien crea será salvo, y quien no crea será condenado". Y sin lugar a dudas Dios no cambiará ese decreto, y el humano no podrá resistirlo" (Ibid., pp. 209–10).

Wesley, como se ha dicho, no aceptaba ser semipelagiano, porque aunque aceptaba la total depravación, creía que el inicio de la fe, *initium fidei* era fruto de la gracia común que todos tienen "Porque aunque es cierto que todas las almas humanas están por naturaleza muertas en el pecado, esto no excusa a nadie, puesto que nadie se encuentra en un estado de pura naturaleza.

No hay persona alguna, a menos que no haya apagado el Espíritu, que se encuentre completamente desprovista de la gracia de Dios. No hay persona viviente alguna que esté completamente destituida de lo que vulgarmente se llama la conciencia natural. Pero esto no es natural. Sería mejor llamarla gracia preveniente. Todo ser humano tiene una medida mayor o menor de esta gracia, que no depende de la decisión humana. Luego no hay persona alguna que peque porque carece de gracia, sino porque no usa de la gracia que ya tiene" (ibid, 6:512.) Uno podría preguntarle a John ¿No es acaso imposible, aceptar que el hombre está muerto espiritualmente en sus delitos y pecados, y al instante afirmar que su Espíritu no se ha apagado? ¿Puede el que está muerto resucitar solo con una gracia médica?

Wesley como vimos anteriormente, consideraba que la redención reviste un carácter universal, Cristo murió por toda la humanidad en

general, para él la predestinación de la que habla Whitefield no es una doctrina bíblica, sino más bien una mala interpretación de ella.

Whitefield para afirmar la doctrina de la predestinación se sujeta desde las consecuencias del pecado original en la humanidad y es Así que escribe: “Creo en la doctrina de la reprobación, en este sentido, que Dios quiere dar gracia salvadora, por medio de Jesucristo, solo a cierto número, y que al resto de la humanidad, después de la caída de Adán, les dejó Dios con toda justicia continuar en sus pecados, por lo cual de forma justa también, sufrirán muerte eterna que es el pago merecido” (Whitefield George. Carta dirigida a John Wesley. 1740. Pág. 3–4)

Para Whitefield hay una sola predestinación, que es la que realiza Dios apartando a un número limitado de hombres para salvarlos, al resto no es que los predestine para la condenación, sino que los deja en el estado natural en el que se encuentran, es decir en pecado, ya que después de la caída de Adán el hombre el hombre está incapacitado para hacer el bien y para agradar a Dios.

Wesley por su parte, sostiene que si la doctrina de la predestinación es verdadera, la predicación de la Palabra no tiene sentido alguno, porque los elegidos escuchen o no la Palabra se salvarán igualmente, a esto Whitefield responde: “O mi querido señor, ¿qué clase de razonamiento – o más bien sofisma – es este? ¿No ha sido Dios, quien ha elegido la salvación para cierto número, el mismo que ha determinado que sea la predicación de la Palabra el medio por el cual los traerá a sí? ¿Será que hay quien cree en la elección en otro sentido? Y si fuera así, ¿cómo es que se vuelve innecesaria la predicación a los elegidos, cuando el evangelio está designado por Dios mismo como poder para la salvación eterna de ellos? Y como nosotros no podemos saber quiénes son elegidos y quiénes reprobados, debemos predicar sin discriminación a todos. Porque la Palabra puede ser muy útil, incluso a los no–elegidos, al refrenarles de mucha más maldad y pecado” (Ibid. Pág. 4).

El segundo argumento de Wesley contra la predestinación, es que esta doctrina ataca indirectamente a la santidad, quita la motivación para continuar en pos de la esperanza futura y el temor al castigo de Dios, ya que por un lado los elegidos hagan lo que hagan serán salvos y los demás pese a sus esfuerzos serán condenados, Whitefield le contesta: “¿cómo es que la doctrina de la elección destruye la santidad? ¿Quién predica otra doctrina de la elección que aquella que el apóstol predicó, cuando dijo, escogidos para santificación en el Espíritu? (II

Tesalonicenses 2:13). ¿No es la santidad una marca de la elección, según aquellos que la predican? Entonces, ¿cómo podría esta doctrina destruir la santidad? El ejemplo que traes para ilustrar tu proposición, es ciertamente, querido señor, algo impertinente. Porque tú dices, 'Si un enfermo sabe que inevitablemente muere o inevitablemente se recupera, aunque no sabe cuál de las dos cosas, no es razonable tomar medicina alguna'. Querido señor, ¿qué razonamiento absurdo es este? ¿has estado enfermo en tu vida? Si es así, no es la mera probabilidad de recuperación, un estímulo para tomar la medicina, aunque sepas que está inalterablemente dispuesto el hecho de que vivas o mueras? Porque, ¿cómo vas a saber si esa medicina es el medio por el cual Dios te dará la recuperación?" (Ibid. Pág. 4).

La tercera razón de Wesley es que la doctrina de la predestinación destruye el consuelo de la religión cristiana y la felicidad del cristianismo porque es una doctrina esencialmente pesimista y desesperanzadora, Whitefield responde de la siguiente manera:" Pero, ¿cómo sabe esto el señor Wesley, si nunca ha creído en la doctrina de la elección? Yo creo que quienes hayan experimentado esta doctrina estarán de acuerdo con nuestro artículo 17 en que "la piadosa consideración de la predestinación, y la elección en Cristo, está llena de dulce, agradable e inexpresable consuelo para las personas piadosas, y al sentir en ellos mismos la acción del Espíritu de Cristo, mortificando las obras de la carne, y sus miembros terrenales, y llevando sus mentes a las cosas altas y celestiales, así como les establece grandemente y les confirma en su fe de eterna salvación, que se goza en Cristo, porque fervientemente muestran su amor a Dios," (Ibid. Pág. 5).

El último argumento de Wesley quizás sea el menos ortodoxo y hasta contradictorio a sus mismos escritos antropológicos sobre la condición humana ya que escribe: "Qué incómodo pensamiento es este, que miles y millones de hombres, sin ninguna ofensa previa, sean condenados al fuego eterno". Es difícil conciliar esta afirmación del predicador inglés con sus anteriores sermones donde continuamente escribía que todo lo que hay en el hombre es malo, que hasta sus pensamientos mismos son de mal a cada hora, a cada instante, hasta Whitefield queda sorprendido con este razonamiento: "Pero ¿quién ha afirmado, que miles y millones de hombres sin ofensa de su previa, sean condenados? Los que creemos en la condenación de los hombres, también creemos, que Dios los mira como hombres caídos en Adán. El decreto que ordena

castigo para los descendientes de Adán, ¿no corresponde al merecido castigo por el crimen cometido? ¿Cómo dices que sean condenados sin ofensa previa? Seguramente el señor Wesley no objetará la justicia de Dios al imputar el pecado de Adán a su posteridad. Y también, después de la caída de Adán, y de su posteridad en él, Dios podría haberlos abandonado a todos, y no haber enviado a Su propio Hijo a que salvara a nadie. Si no creyeras esto, estarías negando el pecado original. Pero si reconoces estas verdades, entenderás que la doctrina de la elección y la reprobación son justas y razonables. Porque si Dios habiendo imputado el pecado de Adán a todos, justamente podría haberlos dejado a todos en su pecado, entonces también justamente podría haber dejado a algunos. Sea que vires a la izquierda o a la derecha, quedas reducido a un dilema. Y, si has de ser consistente, tendrás que hacer una de dos cosas: o abandonar la doctrina de la imputación del pecado de Adán, o recibir la doctrina de la elección por gracia, con la parte de la santa y justa reprobación como consecuencia".

Whitefield se da cuenta que la teología de Wesley es ilógica y contradictoria por eso insiste en que si alguien acepta el pecado original, que implica la total caída del hombre, luego no puede decir que sin ninguna ofensa previa Dios nos condena, es como aceptar que Dios es injusto con el hombre, que lo castiga sin que éste haya obrado mal en absoluto, además en definitiva no valora realmente la muerte de Cristo ya que no dimensiona que este acto es totalmente inmerecido para el hombre, un acto de infinito amor y misericordia para la humanidad ya que Dios bien pudo dejarnos a absolutamente a todos a condenación merecida, ya que como dijo el Apóstol: "todos pecaron y están destituidos de la Gloria de Dios" (Rom 3, 23).

Whitefield, en cambio sí es consciente de este gran mérito y obra de Cristo, en este sentido escribe:" ¡Pero he aquí la bondad, así como la severidad de Dios! Porque ni bien había sido el hombre condenado como pecador, un Salvador le es revelado, bajo el carácter de la semilla (simiente) de la mujer: los méritos de cuyo sacrificio pasaron inmediatamente a tener lugar, y quien debió, en la plenitud del tiempo, al sufrir la muerte, suplir por la culpa que habíamos contraído. Mediante la obediencia de la ley moral, hizo para nosotros una justicia perfecta; y al volverse el principio de la nueva vida en nosotros, destruyo el poder del diablo, y por consiguiente puede restaurarnos y llevarnos hacia un mejor estado del que fuimos creados. Este es el claro relato de las

escrituras, de aquel piadoso misterio, Dios manifiesto en la carne; y así mismo en nuestros corazones. A no ser que estén segados por el dios de este siglo de este mundo, no pueden sino producir un asentimiento inmediato" (George Whitefield. "The Knowledge of Jesus Christ the Best Knowledge". Sermon 45.Pdf "Selected sermons of George Whitefield".Traducción Mariano Leiras.2014).

Como analizamos las diferencias entre ambos predicadores son notables, creemos al igual que Whitefield que el gran error de la teología wesleyana fue aceptar primeramente la doctrina del pecado original en toda su dimensión que lleva a aceptar la total depravación humana y luego no ser consecuente con la misma. Es por eso que cuando leemos a Wesley nos pareciera que estamos ante un teólogo calvinista y en otros ante un arminiano, no es consecuente con ninguna u otra teología en su totalidad.

## Calvino XIX

# El Capax Dei en el protestantismo arminiano del Siglo XX

"¿Qué es, pues, Apolos? Y ¿qué es Pablo? Servidores mediante los cuales vosotros habéis creído, según el Señor dio oportunidad a cada uno. Yo planté, Apolos regó, pero Dios ha dado el crecimiento." (1 Cor. 3:5–6)

La oportunidad que Dios nos da para creer, no es solamente el llamado externo por la predicación, el predicador siembra, el otro riega, pero es potestad única y exclusiva de Dios el que una semilla de predicación brote o no, nadie por más folletos u oraciones que haga repetir a otro, podrá dar crecimiento a una semilla de predicación, porque la fe es un don de Dios y no una reacción mental o emocional que podemos provocarnos o provocar en el otro. "Así que ni el que planta ni el que riega es algo, sino Dios, que da el crecimiento."(1 Cor. 3:7).

Muchos evangélicos creen que la conversión depende de una oración de entrega u "oración del pecador" que es el rito evangélico más difundido en el Siglo XX y que nació en este siglo.

Pero una oración hecha por alguien que no fue regenerado desde lo más profundo de su corazón, es carente de sentido, no es posible que una oración hecha por el hombre, nos traiga la vida, más bien el Apóstol muestra que la vida del Espíritu Santo es la que nos trae la confesión del testimonio, las ganas de orar. Cierta vez a un historiador de la iglesia le hicieron la siguiente pregunta: –¿Cómo pues sabían los cristianos cómo se había convertido la gente si no utilizaban la *oración de conversión*?

"No todo el que me dice: "Señor, Señor", entrará en el reino de los cielos, sino solo el que hace la voluntad de mi Padre que está en el cielo." (Mateo 7:21), el texto donde se dice: – Señor, Señor, utiliza la palabra griega *légon,* que es el término que se usa para connotar el acto de "decir" solo con la lengua. Hay muchos términos que pueden traducirse como "confesar" en español, entre ellos está "*hermartureo*" que significa, dar testimonio en un juicio.

Romanos 10:9 por otro lado nos dice "que si confesares con tu boca que Jesús es el Señor, y creyeres en tu corazón que Dios le levantó de los muertos, serás salvo." ¿Se contradice acaso la Biblia al decir Pablo que si es por la boca y Jesús no? No es con un decir, con el que el Señor nos transforma, no es el confesar en el sentido predicamental. Queda claro en el contexto que Jesús reprende a aquellos que creyeron tener fe, pero con sus obras no demostraron esa fe como pide Santiago 2:18. El texto de Mateo dice anteriormente "por sus frutos los conoceréis" Si el hombre pecador hace obras de pecado, el hombre de Dios justifica su fama con la santidad, el que se queda en lo puramente verbal, sin vivir la ética del Reino, se engaña a sí mismo. Por tal motivo Pablo nos pide "Poneos a prueba para ver si estáis en la fe; examinaos a vosotros mismos. ¿O no os reconocéis a vosotros mismos de que Jesucristo está en vosotros, a menos de que en verdad no paséis la prueba?" (2 Cor. 13:5).

No es pronunciar la palabra Señor, ni decir cosas espirituales en una oración lo que nos salva, sino el confesar en el sentido existencial de confirmar con la boca, lo que ya está en el corazón, ciertamente es esta la dimensión apostólica de la fe, no es solo *légo*, sino *homologéses*, usado en (Rm. 10:9, 1 Jn. 4:15). La palabra *Homo*significa –lo mismo–, el homosexual, es el que gusta de las personas del mismo sexo, y *lego*, como se explicó significa *decir con la lengua*. Pues bien, no es que Pablo no esté consciente de lo que haya dicho el Señor Jesús, sino que quiere enfatizar en el contexto de la persecución temprana a los cristianos, que aquellos deben decir lo mismo que viven, con los labios y no negar a Cristo, predicamos con fe y obras que Cristo resucitó.

Así es que el Señor no se contradice, sino que distingue los que solo hablan, de los que profesan integridad y no divorcio entre fe y vida. La palabra "homologeo" a su vez significa literalmente: Hablar lo mismo, asentir, concordar, estar de acuerdo con, además denota confesar, declarar, admitir, confesar con la boca lo que siente el corazón, decir lo mismo con la boca y con la vida. Tal situación se daba porque los romanos debían confesar "Ave Cesar" en detrimento de "Ave Cristo", confesar "Alabado sea Cristo" implicaría a veces la muerte.

Aquel teólogo al que le preguntaron sobre cómo advertían los reformados quienes se habían convertido respondió "la evidencia de una verdadera conversión, es que cambiaron, siguieron viniendo a los cultos y creciendo en santidad". Paul Washer nos enseña que "la evidencia

de un arrepentimiento sincero, es el continuo arrepentimiento, la evidencia de la verdadera fe, es la perseverancia en la fe, la evidencia de la justificación es la santificación" (Sermón, El verdadero Evangelio y la verdadera conversión).

Salmo 5:5, muestra que Dios no puede ni quiere habitar en aquel que practica el mal, es falso que Dios odie el pecado pero ame al pecador, porque no hay comunión entre las tinieblas y la luz (2 Cor. 6:14). Declarar paz con Dios a alguien que solo hizo una oración, es declarar una falsa confianza en uno mismo, Jer. 6:14 y Ez. 13:10, muestran a Dios enojado con profetas que declaran paz cuando no hay paz, curando a la ligera el quebranto del pueblo, engañando a las personas. Habiendo suplantado el bautismo católico por la oración del pecador, hemos sustituido la conversión sobrenatural y soberana de Dios, por una conversión natural, mundana y puramente humana.

El registro inspirado además nos muestra además que Dios no oye al que no es su hijo (Job. 35:12, Sal: 18:41, 66:18, Prov. 15:29, 28:9, Is. 1:15, 59:2, Jer. 11:11, 14:12, Ez. 8:18). La oración grata debe ser hecha con la fe que viene de lo alto (Heb. 11:6) el que busca con fe halla.

Billy Sunday en 1930 fue el primero en enseñar este método evangelístico que fue extraño en la historia de la Iglesia y Billy Graham lo popularizó desde 1935. Adoptando este método muchas iglesias que aceptaban el predestinacionismo generaron un lógico rechazo en aquellos evangélicos de la santidad, ¿Cómo es que la salvación no se pierde, si muchos han hecho la oración del pecador pero volvieron al mundo? En vez de cuestionar el método de predicación, cuestionaron la doctrina bíblica de la predestinación y la perseverancia final de los santos. Hoy queda la sensación de que Dios quisiera salvar a muchos más de los que se salvan, incluso a todos, pero no puede hacerlo porque no viola el libre albedrío, es infranqueable para Dios ese espacio de soberanía humana, el cristianismo actual está divinizando al hombre y humanizando demasiado a Dios.

¿Qué señales estudiaban los reformados para advertir los frutos de la conversión? Los que creyeron de verdad, siguieron creyendo, congregándose, y creciendo en santidad, la santificación es la evidencia de la justificación, si alguien se preocupa por su santificación sin nunca preguntarse si ha sido justificado o no, "Examinaos a vosotros mismos si estáis en la fe; probaos a vosotros mismos. ¿O no os conocéis a

vosotros mismos, que Jesucristo está en vosotros, a menos que estéis reprobados?" (2 Cor. 13:5) Pablo hace la advertencia a gente de la Iglesia, ¿No pudo suponer Pablo que aquella gente ya había recibido a Cristo en oración y que era inútil indagar si tenían o no a Jesús?

Dios es cien por ciento responsable de nuestra fe, nosotros también lo somos el cien por ciento, aunque hayamos intentado explicar este misterio tan grande, "Las cosas secretas pertenecen al SEÑOR nuestro Dios, mas las cosas reveladas nos pertenecen a nosotros" (Deut. 29:29). No podemos renunciar a la doctrina de la predestinación porque nos cae mal o no la comprendemos, por allí esta, revelada. Pero tampoco podemos renunciar a la responsabilidad humana. "Vosotros pensasteis hacerme mal, pero Dios lo tornó en bien para que sucediera como vemos hoy, y se preservara la vida de mucha gente" (Gen. 50:20), cualquier intento de explicar cómo es que Dios usa para bien aquello en lo que sucede para mal (Rm. 8:28) es una aproximación.

# Bibliografía

Agustín de Dacia, Rotulus pugillaris. Ed. A. Walz: Angelicum. Pdf

Agustín de Hipona. Confesiones. Ed. Aguilar. Buenos Aires. 2010

Agustín de Hipona. Interpretación Literal del Génesis. Ed. Eunsa.2006

Agustín de Hipona. La Ciudad de Dios en Obras de san Agustín Ed. BAC. Madrid 1958

Agustín de Hipona. Tratado sobre la Gracia en Obras de san Agustín. Ed. BAC. Madrid. 1958

Agustín de Hipona. De natura et gratia. Pdf

Aquino, Tomás. Suma contra los Gentiles. Edición de Colonia. 1640

Aquino, Tomás. Suma Teológica. Pdf

Ames, William. La Doctrina del conocimiento de Dios. Pdf

Antoine. G. Exégesis. Problemas de método y ejercicios de lectura. Ed. Aurora. Bs As. 1978.

Aranguren Javier, Lluch y otros. Fe y razón. Ed. EUNSA. Navarra.

Azelton, Roger. Selected Writings of Sant Augustine (Escritos seleccionados de san Agustín], Cleveland Rhe World Publishing 1982. Pdf

Barth, Karl. Carta a los Romanos en Tratado Abelardo Martínez de La Pera. Madrid. Ed. BAC. 1998.

Barth, Karl. Church Dogmatics, Vol I. Ed. T&T Clark. Edimburg: Scotland. 1961

Barth, Karl. Esbozo de Dogmática. Ed. Sal Terrae, 1947

Barthes, Roland, «La muerte del autor», en El susurro del lenguaje, Barcelona, Paidós, 1987

Basso, Ferrara y otros. Fe y razón. Comentarios a la Encíclica. Ed. Universidad Católica Argentina. Bs As. 1999

Berkhof, Principios de interpretación bíblica. Ed. Desafío. Estados Unidos. 2005

Beuchot. La filosofía del lenguaje en la Edad Media. Ed. Univ. Nacional de México. México. 1991

Beuchot, Los caminos de la interpretación en el Medioevo y el Renacimiento, UNAM, 2015. Pdf

Bovon, F y otros. Exégesis. Ed. La Aurora. Bs. As. 1978

Brunner, E. Zur Lehre Von Der. Analogía entis, en Dogmatik Zurich, 1950. Pdf

Bultmann, Teología del Nuevo Testamento. Ed. Sígueme. Salamanca. 1981

Calvino, Juan. Institución de la Religión Cristiana. Tomo I. Ed. Felire. 7º Edición. Barcelona. 2013

Calvino, Juan. Institución de la Religión Cristiana. Tomo II. Ed. Felire. 7º Edición. Barcelona.2013

Capelie Dument, P. Filosofía y teología en el pensamiento de Martin Heidegger. Ed. Fondo de Cultura Económico.

Bs. As. 2008

Catecismo de la Iglesia Católica. Ed. Lumen. Montevideo. 1992.

Clemente de Alejandría, Stromata. Pdf.

Confesión Bautista de fe de 1689. Ed. Chapel Library. Florida. Pdf

Confesión de fe de Westminster. Ed. Estandarte de la libertad. Philadelfia. 2004.

Congar. Y. M. Carta de 18.02.1517 ,WA, t. XX, p. 776: Cf. Martín Luther: sa foi, sa réforme. París 1983.

Congar, Y. La fe y la teología. Ed. Herder. Barcelona. 1970

Combes. «Gerson, Juan Charlierde», en Diccionario de Espiritualidad

Denzinger, Enrique. El Magisterio de la Iglesia. Ed. Herder. Barc. 1963

Derisi, Nicolás. Concepto de la filosofía cristiana. Ed. Club de lectores. Bs. As. 1979

Dilthey, W. Origen y desarrollo de la hermenéutica, 1990, en El mundo del espíritu, I, Paris, 1947.

Eckart, J. Sermón XV, en Obras alemanas. Tratados y sermones. Pdf

Eliol, T. «Tradilion and the Individual Talent». Ed. Selected Essays - Nueva York, 1932

Enders, L. Kawerau y Flemming.Ucronía basada en, Martin Luthers. Ed. Frankfurt 1884-1920. Pdf-

Gadamer, Hans. Verdad y Metodo. Ed Sígueme. Salamanca. 2010

García Villoslada, Ricardo. Martín Lutero II En lucha contra Roma. Ed. Biblioteca de Autores Cristianos Serie Maior

2º Edición. Madrid. 1976.

Garrastegui, Celsa. Jones William. Estas doctrinas enseñan. Guía de Estudio para las Obras Completas de Wesley. Pdf

Gattinoni, Carlos. Principios del Movimiento Metodista. Ed. Servir. Bs As. 1982.

Ginzo Fernández, Arsenio. Protestantismo y Filosofía: La recepción de la Reforma en la filosofía alemana, Ed. Universidad de Alcalá. 2000

González, Justo. Historia del Pensamiento Cristiano. Tomo III, Ed. Caribe. Colombia, 1993

González, Justo. Retorno a la historia del pensamiento cristiano. Ed. Kairós, Bs As. 2009

Granoczy, Alex. De su plenitud todos hemos recibido, Ed. Herder, Barcelona. 1991

Grondin, J. Einführung in die philosophische Hermeneutik. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1991. Pdf.

Heidegger, M. El Ser y el Tiempo, Ed. Fondo de Cultura Económica, México. 1951.

Heidegger, M. Estudios sobre mística medieval, Ed. Siruela, 1997, Barcelona

Heidegger. M. Protocolos del semestre invierno 1950-51, en R. Kearney y J. O'Leary (eds.), et la question de Dieu, Grasset, 1980.

Howe, Jhon. Works, vol. II Edición de Carter, New York, 1869

Kierkegaard, Soren. Las obras del amor Ed. Sígueme, Salamanca. 2006

Kierkegaard, Soren. Migajas Filosóficas. Ed. Imprenta Metodista. Bs As. 1956

Kierkegaard, Soren. Temor y Temblor, Losada, Bs As. 1947

Kissack., Reginald. Así pensaba John Wesley. Ed. El Camino. Bs As. 1963.

Kolakowski, L. Vigencia y caducidad de las tradiciones cristianas. Ed. Amorrortu.Buenos Aires. 1973.

Dilthey, W. Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII. Ed. Fondo de cultura económica. México. 1978

Lacueva, Francisco. Nuevo Testamento Interlineal. Griego- español. Ed. Clie. Barcelona. 1984

Lacan, Jackes. Ecrits, Paris, Le Seuil, 1966. Pdf

León XIII. Provzdentissimus Puede verse en Doctrina Pontificia, l. Documentos bíblicos -BAC 136-. Madrid 1955

Lutero, Martín. Charlas de sobremesa, 40. Cristo el reconciliador. Pdf.

Lutero, Martín. Comentario de la Carta a los Gálatas, 1519. Ed. La Aurora- 1982

Lutero. Comentario a la Carta a los Romanos. Ed Clie. Barcelo0na. 2003

Lutero. La voluntad determinada. Ed. La Aurora. Buenos Aires.

Lutero, Martín. Un. Pont.. Ed. Fund. Friedrich Ebert. Salamanca. 1984

Lutzer, Erwin. Doctrinas que dividen. Ed. Portavoz. Estados Unidos. 1998

Marías, Julián. El Oficio del pensamiento. Ed. Colección Austral. Madrid. 1968

Moeller, B. Tauler und Luther. Dans la mystique rhénane, París 1963. Pdf.

Morín, Edgar. Introducción al pensamiento complejo. Pdf

Müller, J. Die Gottesgrage in der europäischen Geistesgeschichte en Id., Handbuch der Fundamentaltheologie, 1985. Pdf

Owen. Doctrine of Justification. Ed. Presbyterian Board of Publication. Philadelphia. 1841

Ramm, Bernard. La revelación especial y la palabra de Dios. Ed. Aurora. Bs. As. 1967

Ratzinger. El Dios de la fe y el Dios de los filósofos, Ed. Encuentro. Zurich. 2006

Ryrie, Charles. Síntesis de Doctrina Bíblica. Editorial Portavoz. Barcelona, España 1995

Paquier, Luther. Influence de l'augustinisme»: Pdf.

Pannenberg, Wolfhar. La fe de los Apóstoles, Ed. Sígueme. Salamanca. 1975.

Pannenberg, Wolfhar. Metaphysik und Gottesgedanke,Gotinga 1988. Ed. Italiana: Metafísica e idea di Dio -Cásale Monferrato 1991

Pearson. An Exposition of the Creed. 7º. Edición. Londres. Pdf

Pié Ninot, Salvador. Teología Fundamental. Ed. Agape. España. 2009

Poggeler, O. Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes. Ed. Kiepenheuer & Wistch. Colonia, Alemania. 1969

Rahner, Karl. Inspiración de la Sagrada Escritura. Ed. Herder. Barcelona. 1970

Ricoeur, Paul. El Lenguaje de la Fe. Ed. La Aurora. Bs As. 1978

Ricoeur, Paul. La Función Hermenéutica de la Distanciación. Ed. Aurora, Bs As. 1978

Ricoeur, Paul. La tarea de la hermenéutica. Aurora. Bs As. 1978

Rivas, Luis Heriberto. El conocimiento de Dios en el Evangelio de san Juan. Revista Teología. 2014

Ruiz de la Peña, Juan L. El don de Dios Antropología Teológica Especial, Ed. SAL TERRAE

Sacks, Jonathan. The Koren Siddur, with Introduction, Translation and Commentary by Rabbi Sir J. Sacks. Jerusalem: Koren Publishers, 2009. Pdf.

Salgueiro, La doctrine de Saint Agustín sur la gráce d'apres le traité a Simplicien -Strasbourg 1925. Pdf

Schaeffer, Francis. Huyendo de la Razón. Ed. Evangélicas Europeas. Barcelona, 1969

Scheffczyk, L., Urstand, Fall und Erbsünde. Von der Schrift bis Augustinus. Pdf.

Schleiermacher, F. Sobre la Religión. Ed. A Ginzo.Madrid, 1990

Schmaus, M. Der Glaube der Kirche: Band I; Grundlegung, Offenbarung,Kirche,

Theologie. Teilband 1; Die Initiative auf menschliche Antwort hin, St. Ottilien .1979. Pdf

Schopenhauer, Arthur. Ensayo sobre el libre albedrío. Editorial Gradifco, Bs. As. 2006.

Sebastián, Fernando. Conferencia inaugural, Fe y Razón. Simposio internacional fe cristiana y cultura contemporánea. Ed. Eunsa. Navarra. 1999

Seminario de Estudios Trinitarios. El hombre imagen de Dios. Ed. Secretariado Trinitario. Salamanca. 1984.

Sesboüé Bernard, El Evangelio y la Tradición. Ed. San Pablo, Bs As. 2010.

Spurgeon, C. Apuntes de sermones. Ed. Portavoz. Michigan. USA. 1974

Sorondo, Marcelo Sánchez, La Gracia Como Participación de la Naturaleza Divina. Un. Pont. Salamanca. 1979.

Tauler, Johannes. Sermón para navidad. Pdf

Tauler, Johannes. Sermón sobre Efesios. Pdf

Tertuliano. De praescriptiones haereticorum. Pdf

Van Fleteren, F. Gálatas 4,24 y Corintios 10,11, base bíblica de la exégesis de san Agustín, en Augustinus 44 . 1999. Pdf.

Villalmonte. González. Proyecto de hermano. Visión creyente del hombre, Santander 1987. PDF.

Wesley. Sermón 5. La justificación por la fe. Pdf.

Wesley, John. . Sermón 44. El pecado original. Pdf

Wesley, John. Sermón 45.El nuevo nacimiento.

Wesley, John. Sermón 85. Trabajando por nuestra propia salvación. Pdf

Wesley, John. Theology Today. Ed. Abingdon Press. New York, Nashville. 1940

Whitefield, George. Carta dirigida a John Wesley. 1740. Pdf

Whitefield, George. «The Knowledge of Jesus Christ the Best Knowledge».Sermón 45.»Selected sermons of George Whitefield». Traducción Mariano Leiras.2014. Pdf

Wisloff Carl Fredrik. A la luz del Evangelio, Teología de M. Lutero, Ed. Siembra, Bolivia, 2013